

Irodalomtudományi Doktori Iskola

Czerjak Milána

AZ EMBER ÁBRÁZOLÁSA ÉS A MŰVÉSZET ÉS ALKOTÁS  
PROBLÉMÁI GOGOL „PÉTERVÁRI ELBESZÉLÉSEK”  
CÍMŰ ELBESZÉLÉSCIKLUSÁBAN

ИЗОБРАЖЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА И  
ПРОБЛЕМЫ ИСКУССТВА И ТВОРЧЕСТВА  
В «ПЕТЕРБУРГСКИХ ПОВЕСТЯХ» ГОГОЛЯ

Témavezető:  
Dr. habil. Szőke Katalin

Szeged  
2012

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
I. Аспекты творческого, философского и гражданского мировоззрения Гоголя в свете критической литературы	6
II. Предыстория «Петербургских повестей»: «Вечера на хуторе близ Диканьки», «Миргород»	48
III. Анализ «Петербургских повестей»:  Кризис творческой личности. «Невский проспект»	97
Неполнота бытия. «Шинель»	119
Возвращение в «рай». «Рим»	134
Заключение	150
Библиография	153

Культура не есть осуществление новой жизни, нового бытия, она есть—  
осуществление новых ценностей

(Н. Бердяев)

## ВВЕДЕНИЕ

Сегодня, казалось бы, необыкновенно трудно сказать что-либо новое о Гоголе. Об этом свидетельствует огромный пласт научных трудов, статей, диссертаций, монографий, появившихся в последние годы. Но, в то же время, это означает и то, что гоголевская тематика далеко еще не исчерпана. Она глубока и многогранна настолько, что рассматривать ее можно только в отдельных аспектах.

Целью данной диссертации является исследование онтологических и экзистенциальных элементов изображения человека и проблемы искусства и творчества в «Петербургских повестях» Гоголя.

Освещение этого вопроса и поиски путей разрешения указанной проблематики автор работы основывает на базе литературоведческих и философских трудов XIX, XX-х веков, а также новейших исследований последних двух десятилетий.

На основе изучения и сопоставления взглядов известных ученых, что является отнюдь не простой задачей, представляется возможным новое видение творческой концепции одной из самых загадочных и наиболее сложных и значительных фигур русской литературы.

Нужно отметить при этом, что, в связи с писательским кредо и мыслительным мировосприятием Гоголя, автор настоящей работы предлагает

такой новый подход к проблематике человеческого существования и человеческого творчества, который, вместе с использованием специальной литературы, не опровергает, но дополняет и, в некоторой степени, углубляет более ранние исследования.

В настоящей диссертации исследуется не весь материал повестей цикла, а лишь та его часть, где просматривается наиболее тесная связь указанных элементов с творчеством и искусством, выражающих себя в актах житнетворчества – в повестях «Невский проспект», «Шинель», «Рим».

Однако, здесь автором делается попытка, по возможности, более глубокого объяснения поставленной проблематики в указанном ключе, вскрытия более глубоких пластов творческого участия Гоголя в разрешении судеб человечества, открывающихся в жизненных драмах его героев.

Поставленная проблема основывается на просматриваемом внутреннем духовном единстве всего наследия Гоголя, которое, в свою очередь, покоится на представлении писателя о человечестве как соборном «небесном братстве», находящемся под знаком всеединства мира.

Поэтому в работе уделяется немало внимания софиологическому аспекту гоголевского мировосприятия.

Автор диссертации намеренно отходит от биографических данных и хронологии написания произведений, не учитывается также т.н. «перелом» сознания Гоголя. Это делается потому, что только такой отход, по мнению, автора, позволяет провести анализ «Петербургских повестей» Гоголя в «вертикали», т.е. в духовно-качественном аспекте, снимающем временные рамки.

При этом важно учитывать, что Гоголь обладал достаточно глубокими знаниями аскетической религиозной литературы. Известно, что целью аскетической традиции является воспитание и преображение человека во всей его цельности духа, души и тела. По словам исследователя православной антропологии и аскетики Архимандрита Киприана (Керна), «православное учение о человеке исходит в главном из трех источников ведения: Священное Писание, непосредственные мистические прозрения и самостоятельные домыслы богословствующего разума»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Киприан Арх. Антропология Св. Григория Паламы. Диссертация на степень Доктора Церковных Наук Православного Богословского Института в Париже. Париж: YMCA-PRESS, 1950. с.73.

Нравственный подход Гоголя к проблеме человека, выражающийся в деятельном содействии его преобразению, что последовательно влечет за собой преобразование мира, особенно актуален сегодня, в условиях радикального расслоения общества.

Также приходится говорить о наличии в произведениях Гоголя таких связей евангельской и ветхозаветной традиций, которые, по мнению автора диссертации, обосновывают взгляды писателя на понимание отношения человека и Бога. И, хотя, ветхозаветной антропологии была чужда трихотомия человека (дух, душа, тело), а человеческая личность рассматривалась не в ее ипостасном качестве, а в значении единого национального целого, реализуемого в обществе и через общество, все же, именно такое восприятие цельности народа, объединенного в т.н. «Единой Душе», которая в иудаистических источниках считается первоосновой исполнения заповеди о любви к ближнему позволяет говорить об ипостасности народного сознания как единой личности. Этот факт, свидетельствующий об органичной связи ветхозаветного и евангельского религиозного сознания, по мнению автора диссертации, нельзя обойти при анализе гоголевских произведений, поскольку это, как считает автор, также способствует пониманию смыслового единства творческого наследия Гоголя.

В первой главе настоящей диссертации содержится обзор литературоведческих, философских источников, а также нехудожественных произведений Гоголя. Здесь же определяются и обосновываются духовные аспекты творческой парадигмы Гоголя, непосредственно относящиеся к теме работы, что для автора диссертации явилось наиболее трудной задачей.

Вторая глава посвящена рассмотрению предыстории написания «Петербургских повестей» на материале первых циклов повестей: «Вечера на хуторе близ Диканьки» и «Миргород».

Третья часть составляет непосредственный анализ трех повестей петербургского цикла: «Невский проспект», «Шинель», «Рим».

# I. АСПЕКТЫ ТВОРЧЕСКОГО, ФИЛОСОФСКОГО И ГРАЖДАНСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ ГОГОЛЯ В СВЕТЕ КРИТИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Характеристика Гоголя как художника и как человека никогда не была однозначной. В нем видели и мыслителя и художника, и человека, борющегося со своим «личным» чертом, терзаемого греховностью не только мира, но и своей собственной. Здесь можно привести лишь некоторые из тех его характеристик, которые, на взгляд автора диссертации, могут быть отнесены к разбираемому кругу проблем:

П. Бицилли писал о Гоголе: «Гоголь, конечно же, гениальный сатирик-реалист, изобразитель русской "обыденщины" своего времени, но вместе с тем и антрополог, терзаемый идеей греховности, душевной пустоты человека вообще».<sup>2</sup>

В. Розанов говорил следующее: «Он был гениальный живописец внешних форм и изображению их, к чему одному был способен, придавал каким-то волшебством такую жизненность, почти скульптурность, что никто не заметил, как за этими формами ничего, в сущности, не скрывается, нет никакой души, нет того, кто бы носил их. Пусть изображаемое им общество было дурно и низко, пусть оно заслуживало осмеяния: но разве уже не из людей оно состояло? Разве для него уже исчезли великие моменты смерти и рождения, общие для всего живого чувства любви и ненависти?».<sup>3</sup>

«Мертвым взглядом посмотрел Гоголь на жизнь и мертвые души только увидел он в ней. Вовсе не отразил действительность он в своих произведениях, но только с изумительным мастерством нарисовал ряд карикатур на нее: от

---

<sup>2</sup> Бицилли. П.М. Избранные труды по филологии. М.: 1966. с. 566.

<sup>3</sup> Розанов, В.О Великом инквизиторе, Достоевский и последующие. М.: Молодая гвардия, 1991. с.81.

этого-то и запоминаются они так, как не могут запомниться никакие живые образы».<sup>4</sup>

Современный исследователь творчества Гоголя, инокиня Татиана так пишет о Гоголе: «Если в XIX веке Гоголя мог оценить только русский читатель, а западному его проза казалась «исключительно русской» (Паскаль 26), фольклорной и архаичной, то в XX веке стало ясно, что Гоголь, наоборот, решал общечеловеческие проблемы и был смелым новатором, значительно опередившим своё время в области художественного творчества».<sup>5</sup>

В то же время, те исследователи, которые анализируют духовную проблематику гоголевского творчества, считают что Гоголь всю жизнь находился в постоянном поиске путей человека к совершенству, и это стремление отразил в своих произведениях.

Общепризнанным считается также и то, что в исследованиях творческого наследия классиков мировой литературы необходимо учитывать различные характеристики и, в том числе, духовные показатели той эпохи, в которой происходит актуализация и переосмысление их творчества.

О таком переосмыслении, а также о неугасающем интересе к творческому и мыслительному наследию Гоголя, свидетельствуют материалы международной конференции «Гоголь и 20 век», прошедшей в Будапеште в 2010 году, где учеными разных стран были представлены новейшие исследования универсальной проблематики Гоголя, ее новые видения и ракурсы. Это говорит также и о том, насколько значимо творчество писателя для культуры XX, а теперь уже и XXI века.

Необходимо также заметить, что как бы ни разнились перечисленные выше мнения — все они оказываются справедливыми. Поскольку именно такие различные видения и подходы говорят о, поистине неизчерпаемой многогранности и глубине гоголевского творческого метода.

Так, исследователь Хетени Жужа, в своем докладе, прозвучавшем на вышеуказанной конференции, который полностью отражает универсальность гоголевской тематики не только для русского, но и общекультурного сознания,

---

<sup>4</sup> Там же. с.82.

<sup>5</sup> Татиана, инокиня (Спектор). Гоголь как пророк православной культуры. К 200-летию Николая Васильевича Гоголя. Церковные ведомости Русской Истинно-Православной Церкви. — <http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=1558>

говорит: «<...> каждая эпоха переосмысливает большинство классиков, черпая из них родственное, что осознается «влиянием», и цепочка из этих приспособленных каждой определенной эпохой к своим идеалам прочтений рождает образ этого писателя в литературно традиции данной культуры»<sup>6</sup>.

В то же время, сейчас уже многие исследователи не говорят о творчестве Гоголя в отрыве от его христианской направленности и приверженности духовному наследию православной культуры, подлинном национальном характере его произведений.

Российский исследователь И. А. Есаулов этом пишет в предисловии к своей монографии «Пасхальность русской словесности» :

«<...> русская литература не может быть адекватно описана, если литературовед в своей научной деятельности игнорирует либо недооценивает те глубинные духовные токи национальной культуры, которые и питают словесность».<sup>7</sup>

Сегодняшняя исследовательская литература относит к органической части творческого пути писателя и такие несобственно художественные произведения, как «Выбранные места из переписки с друзьями» и «Авторская исповедь». Сюда же можно отнести публицистические произведения, а также духовную прозу Гоголя, частью которой является «Размышления о Божественной литургии».

По мнению В. Воропаева: «В литературоведении, как, впрочем, и во всех явлениях культуры, необходимо применять один критерий оценки произведений писателя и его личности — православный, взятый из Евангелия <...> Применительно к Гоголю можно сказать, что только в том случае его произведения начинают раскрываться перед читателем, помогают ему осмыслить и свою жизнь, и духовный путь России, утвердиться в вере».<sup>8</sup> При таком подходе,

---

<sup>6</sup> Хетени, Жужа. Утраченная действительность: гротеск, абсурд, фантастика.

Гоголевские образцы в 20 веке // Гоголь и 20 век: Материалы конференции "Русская литература и культура между Востоком и Западом ". Будапешт, 5-7 ноября 2009 г. Dolce Filologia VIII. Вр., 2010. с. 109.

<sup>7</sup> Есаулов, И.А. Пасхальность русской словесности. М.: Кругъ, 2004. с. 3.

<sup>8</sup> Воропаев В. Гоголь над страницами духовных книг. Научно-популярные очерки. М.: Макариевский фонд, 2002. с.7.



— считает В. Воропаев, — «Теряют всякое значение домыслы чуждых Гоголю исследователей».<sup>9</sup>

При этом нужно учитывать, как об этом уже говорилось в трудах исследователей, что в своем творчестве Гоголь использовал огромное культурное достояние малороссийского, русского и европейского фольклора: волшебные сказки, современную ему украинскую, русскую и западно-европейскую литературу и культурное наследие древности, начиная с древне-греческих мифов, таких, как, например, Фил. Ярким примером этого может представляться тот факт, что первое его полумыслительное произведение «Женщина», отражающее самые глубокие мысли о задачах художественного творчества в широком философском плане и, заканчивающее творческую деятельность Гоголя «Авторская исповедь», образуют кольцевую структуру, начало творчества и его конец. Следующие слова из «Авторской исповеди» подтверждают глубинное убеждение писателя о задачах художника: «<...> писатель творит свое творенье в поученье людей. Требования от него слишком велики—и справедливо <....> Нужно, чтобы в создание его жизнь сделала какой-нибудь шаг вперед <...>».<sup>10</sup>

Далее, творчество художника определяется Гоголем как исполнение долга перед человечеством. «<...> чтобы почувствовал и убедился сам автор, что творя творенье свое, он исполняет именно тот долг, для которого он призван на землю <....> , и что исполняя его, он служит в то же самое время так же государству своему <...> Мысль о службе у меня никогда не пропадала».<sup>11</sup>

ефон и Бавкида («Старосветские помещики»), Психея («Портрет», «Рим»). Сюда же нужно причислить обе книги Священного Писания, житийную литературу, немецкий романтизм.

О творческой парадигме Гоголя автор диссертации считает нужным сказать, что мысли Гоголя о духовной ответственности писателя и задачах искусства пронизывают все его творчество

«Авторская исповедь» представляет нам одновременно и подведение итогов и обоснование всего творческого пути писателя, его взглядов на искупающую и преобразующую мир силу искусства для всего исторического пути человечества. Именно на этом положении строит Гоголь свою антропологию — изучение

---

<sup>9</sup> Там же, с. 454.

<sup>10</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Т. 7. с. 454.

<sup>11</sup> Там же, с. 439.

потайных механизмов человеческой души и «тех вечных законов, которыми движется человек и человечество вообще».<sup>12</sup>

В. Зеньковский, который заговорил о Гоголе не только как художнике, но и как о философе, поставил его в ряд тех религиозных мыслителей XIX века, которые сыграли значительную роль в повороте русской светской литературы в сторону церковного мышления и которые искали «в церковном сознании ответа на все сложные и мучительные вопросы жизни».<sup>13</sup>

Можно предположить, что в VII главе «Мертвых душ» кроется «загадка» Гоголя, в самом им данной формуле «смех сквозь слезы». Без определенного освещения этого вопроса невозможно говорить о самом главном в творчестве Гоголя – о проблеме человека.

Особенность художественного пути Гоголя В. Зеньковский определяет как пафос обличения, «отталкивание от пошлости». Уже Пушкин называет это уникальным, одному ему свойственным творческим методом. Гоголь пишет в главе «Четыре письма к разным лицам по поводу «Мертвых душ» (письмо 3):

«Обо мне много толковали, разбирая кое-какие мои стороны, но главного существа моего не определили. Его слышал один только Пушкин. Он мне говорил всегда, что еще ни у одного писателя не было этого дара выставлять так ярко пошлость жизни, уметь очертить в такой силе пошлость пошлого человека, чтобы вся та мелочь, которая ускользает от глаз, мелькнула бы крупно в глаза всем. Вот мое главное свойство, одному мне принадлежащее, и которого точно нет у других писателей».<sup>14</sup>

В. Зеньковский видит суть этого свойства Гоголя в эстетической оценке пошлости, в ее способности раздражать, вызывать отвращение «<...> потому, что в нас живет неистребимый и уходящий своими корнями в самую глубь души *эстетический подход к человеку*. Испуг перед пошлостью потому и прекрасен, по определению Гоголя, что он означает, что мы ждем от людей, мы требуем от них внутреннего беспокойства, движения ввысь, словно знаем каким-то внутренним знанием, что человек предназначен к тому, чтобы всегда идти вперед, духовно возрастать. Это есть *бессознательная установка* нашего духа, — и Гоголь,

---

<sup>12</sup> Там же, с. 441.

<sup>13</sup> Зеньковский, Н.В. История русской философии, Т.1. Париж: YMCA-PRESS, 1948. с. 180–181.

<sup>14</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Т.7. с. 260.

собственно, впервые с необычайной силой выдвинул ее. В нем самом эстетический подход к человеку <...> — этот эстетический подход был одной из определяющих сил его творчества».<sup>15</sup>

В «Мертвых Душах» Гоголь изображает страсти, овладевающие людьми. В начале VII главы он с горечью «предсказывает» свою писательскую судьбу, говоря о непонимании «лицемерно-бесчувственным современным судом» его творческого замысла, который основывается на восстановлении нравственных основ образа Божьего в человеке путем потрясения общественной морали.

Здесь писатель говорит о смехе, который у него, как считает М. Бахтин, «<...> побеждает все. В частности, он создает своего рода катарсис пошлости».<sup>16</sup> «Смеховое слово организуется у Гоголя так, что целью его выступает не простое указание на отдельные отрицательные явления, а вскрытие особого аспекта мира как целого».<sup>17</sup>

Бахтин, подчеркивая глубоко народную, праздничную природу смеха у Гоголя, сохранившего свою жизнерадостность и непосредственность «до конца», отмечает, что именно эта его близость к народной культуре, к «низам» дает Гоголю основание определять смех как «благородное лицо», «он мог бы добавить: божественное лицо, ибо так смеются боги в народной смеховой стихии древней народной комедии». Однако, — пишет Бахтин —, сам Гоголь, несмотря на «миросозерцательный и универсальный характер своего смеха»,<sup>18</sup> этот «положительный», «светлый», «высокий» смех считал нужным оправдывать «ограниченной человеческой моралью времени».<sup>19</sup> По мнению М. Бахтина, только в поэтике Гоголя смех по-настоящему освобождается от оков гражданской морали, отделяющей его от «высокого», обретает вновь свободу от «мертвых, овнешняющих пластов языка»:

«Смысловые связи, существовавшие только в контексте определенных высказываний, в пределах определенных речевых сфер, неотрывно связанных с ситуациями, их породившими, получают в этих условиях возможность возродиться, приобщиться к обновленной жизни <...> В абстрактном нормативном языке они не имели никаких прав, чтобы войти в систему

---

<sup>15</sup> Зеньковский, Н.В. Гоголь. Париж: YMCA-PRESS, с.54

<sup>16</sup> Бахтин, М.М. Рабле и Гоголь. Собрание сочинений в семи томах, Т.4. (2). М.: Институт Мировой Литературы им. Горького РАН; Языки славянских культур, 2010. с.521.

<sup>17</sup> Там же, с.519.

<sup>18</sup> Там же, с. 516.

<sup>19</sup> Там же, с.517.

мировоззрения, потому что это не система понятийных значений, а сама говорящая жизнь».<sup>20</sup>

Таким образом, поэтические средства выражения народной смеховой культуры у Гоголя осмысляются М.Бахтиным как категории высокодуховного порядка. По мнению Бахтина, смех Гоголя обнаруживает и восстанавливает наиболее глубинные связи онтологических основ человеческого бытия. Применяя такие понятия, как *память*, *возвращение к началу*, *обновление жизни* в их исключительно духовном значении, которые демонстрируют гибкость и волю к жизни народного сознания в смеховом языковом выражении Гоголя, Бахтин вскрывает глубокую философию жизни творчества писателя, круг проблем человеческих исканий:

«Поэтому возвращение к живой народной речи необходимо, и оно совершается уже ощутимо для всех в творчестве таких гениальных выразителей народного сознания, как Гоголь. Здесь отменяется примитивное представление, обычно складывающееся в нормативных кругах, о каком-то прямолинейном движении вперед. Выясняется, что всякий действительно существенный шаг вперед сопровождается возвратом к началу (“изначальность”), точнее, к обновлению начала. Идти вперед может только память, а не забвение. Память возвращается к началу и обновляет его <...> В приложении к языку такое возвращение означает восстановление его действующей, накопленной памяти в ее полном смысловом объеме. Одним из средств этого восстановления-обновления и служит смеховая народная культура, столь ярко выраженная у Гоголя».<sup>21</sup>

Эта «изначальность» обнаруживается, например, в мотиве лестницы из «Майской ночи», указывающим на видение Иакова, согласно толкованию которого, Бог вступает в диалог с человеком, находится с ним в постоянной связи, в возвращении художника к изначальному смыслу сотворения мира из повести «Портрет», в возвращении на « родину души» итальянского князя, благодаря памяти традиций родившего его народа («Рим»).

В. Пропп, напоминая латинскую поговорку «*ridendo dicere verum*»— «смеясь говорить истину», которая стала эпиграфом к роману Гриммельсгаузена «Симплициссимус», этого, как отмечает А. Морозов, «своеобразного и

---

<sup>20</sup> Там же, с.518.

<sup>21</sup> Там же, с.518-519.

неповторимого полотна, полного горечи и юмора», пишет, что именно такую задачу ставил перед собой Гоголь при создании «Мертвых душ». Однако, продолжает В. Пропп, смешное изображает только негативную сторону человеческого бытия, «ибо положительные стороны жизни не могут быть смешными».<sup>22</sup> При этом одним из наиболее важных определяющих подлинного художественного произведения В. Пропп считает «высокую художественность в воплощении высокого замысла».<sup>23</sup> Несколько ранее, исследователь обращает внимание на недостаточность установок тех эстетических теорий, которые определяют природу комизма как противопоставление *идеального* и *реального*, *возвышенного* и *низменного*, *великого* и *малого*<sup>24</sup>, поскольку такие противопоставления не объясняют сущности комического. Суть смешного, по мнению В. Проппа, не в субъекте и не в объекте смеха, а в таком их взаимодействии, где, с одной стороны, есть представление «о должном, моральном, правильном».<sup>25</sup> а с другой, есть «нечто, что противоречит этому заложенному в нас инстинкту должного, не соответствует ему».<sup>26</sup>

М. Бахтин рассматривает это соотношение на материале инструментальных особенностей гоголевского языка:

«Слова влекут за собой тотальные импресии контактов – речевых жанров, почти всегда очень далеких от литературы <...> В этом языке совершается непрерывное выпадение из литературных норм эпохи, соотнесение с иными реальностями, взрывающими официальную, прямую, «приличную» поверхность слова».<sup>27</sup> Эти связи указывают на «столкновение и взаимодействие» внешнего, формального мира с его общепринятыми ценностями и миром, «где все смешно и несерьезно, где серьезен только смех», обнаруживающим глубинную внутреннюю проблематику предыдущего «норматизированного» мира. «Нелепости и абсурд, вносимые этим миром,— пишет далее М.Бахтин,— оказываются, наоборот, истинным соединительным внутренним началом другого, внешнего».<sup>28</sup> К этому можно органически подключить мнение Арпада Ковача, который, осмысляя комизм на уровне онтопоэтического понимания,

---

<sup>22</sup> Пропп В.Я. Проблемы комизма и смеха. М.: Искусство, 1976 с.169.

<sup>23</sup> Там же, с.162.

<sup>24</sup> Там же, с.143.

<sup>25</sup> Там же, с.144.

<sup>26</sup> Там же, с.144.

<sup>27</sup> Бахтин, М.М. Рабле и Гоголь. Собрание сочинений в семи томах, Т.4. (2). М.: Институт Мировой Литературы им. Горького РАН; Языки славянских культур, 2010. с. 519.

<sup>28</sup> Там же, с. 519–520.

указывает на «скрытое несоответствие между жестом, мимикой, интонацией <...> и предметом высказывания», что, как считает исследователь, более значимо, чем «установка на живое слово, на устную речь».<sup>29</sup> По определению А. Ковача, «второстепенные признаки речевой деятельности» — мимика, жест, интонация, как онтопоэтические элементы высказывания, у Гоголя несут «функцию передачи более глубинных смыслов, чем значение информации <...> или социальная типичность <...>». <sup>30</sup>Так,— пишет исследователь, соглашаясь с концепцией Б.М. Эйхенбаума, «<...> эффект комизма заключается не в простой необычности звукоряда, например, звукоряда имени героя, а в том, ”что имена, предпочитаемые родительницей, нисколько не выступают из общей системы“». Таким образом, как пишет исследователь, «онтопоэтические элементы служат замаскированию логической абсурдности высказываний».<sup>31</sup>

Эти слова как нельзя более точно можно соотнести с высказыванием В. Набокова об абсурдности гоголевского мира «по принципу обратного контраста».<sup>32</sup>

В. Пропп, исследуя механизм комического в соотношении *внешний/внутренний*, говорит, что смех может быть вызван, когда внешний недостаток расценивается как знак недостатка внутреннего: «Всматриваясь в художественные произведения, мы легко обнаружим, что писатель или рисовальщик наделяет физическими недостатками такие образы, которые он хочет осудить со стороны моральной, или внутренней, или социальной. Недостатки, которые вскрываются таким путем,— в основном недостатки морального порядка в широком смысле этого слова».<sup>33</sup>

На тесную взаимосвязь *внешнего* и *внутреннего*, точнее, на выявление *внутреннего* во *внешнем*, характерное для творчества Гоголя, обращает внимание С. Гончаров, отмечая близость воззрений украинского философа Григория Сковороды, изложенных в его моральном учении, идее Гоголя об обновлении человека. В основе учения Сковороды, как пишет С.Гончаров, лежат такие «центральные оппозиции средневековых нравственно-эстетических учений»,

---

<sup>29</sup> Ковач, Арпад. Роман Достоевского. Опыт поэтики жанра. Вр.: Tankönyvkiadó, 1985. Глава IV. К эволюции жанровых принципов: Гоголь и Достоевский. с. 292-293.

<sup>30</sup> Там же, с. 293.

<sup>31</sup> Там же, с. 293-294.

<sup>32</sup> Набоков, В. Николай Гоголь. В сборнике «Приглашение на казнь». Кишинев, 1989. с. 622.

<sup>33</sup> Пропп, В.Я. Проблемы комизма и смеха. М.: Искусство, 1976. с. 146.

как "видимое-невидимое", "внешнее-внутреннее", "вещь-знак"». <sup>34</sup> Положение Сковороды о двух натурах, составляющих мир — "видимой" и "невидимой", где невидимый Бог, «проникает» видимый мир, отражает святоотеческое учение о логосности мира, имеющее корни в учении стоиков о *семенных логосах*. Наивысшее выражение это учение достигает в трудах христианского религиозного философа Максима Исповедника, который в характеристике Вл. Соловьева есть «самый сильный, после Оригена, философский ум на христианском Востоке». <sup>35</sup> В отличие от учения стоиков, в трактовке Максима Исповедника, *семенные логосы* — не самостоятельно существующие сущности вещей, но они причастны Божественному Логосу. Архимандрит Киприан в общих чертах так объясняет принцип логосности мира:

«Логос <...>, Смысл и разумная причина всего творения, корень всей твари, раздробляясь на бесчисленное множество отблесков, отражается в природе. Логосы бытия рассеяны по всей твари, продолжают, осуществляют заложенное в мире божественное поведение производить, творить, умножать и растить. Так как Бог творит не факты, а факторы, то эти <...> семенные причины называются иногда зиждительными логосами. Но в них надо усматривать не только причины бытия, но и смыслы, разумные обоснования бытия вещей и явлений. Благодаря этому человек своим логосом, т.е. посеянным в нем разумным началом <...> может постигать смыслы вещей и событий, и через это приближаться к Логосу Предвечному и познавать Бога». <sup>36</sup> Постигание внутреннего смысла тварного мира, как осуществленная связь между человеком и Богом в религиозно-философском понимании является одним из основных аспектов преобразования мира и преображения (обожения) человека.

Эта разумность, глубокая смыслосодержательность, причастность божественным сферам не только всего творения, но, в первую очередь, человека, как образа и подобия Божьего может явиться основой, на которой возможно осмысление загадки гоголевского «смеха сквозь слезы».

Указывая на близость понимания творческого назначения и, даже личностей, Сковороды и Гоголя, одним из аспектов этого «глубинного родства»

---

<sup>34</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с. 125–127.

<sup>35</sup> Вл. Соловьев. – <http://www.magister.msk.ru/library/be/m/ma0003.htm>

<sup>36</sup> Киприан Арх. Антропология Св. Григория Паламы. Диссертация на степень Доктора Церковных Наук Православного Богословского Института в Париже. Париж: YMCA-PRESS, 1950. с. 327.

С.Гончаров называет «общность ”смехового“ начала» обоих писателей, связанного, с одной стороны «с фольклорной и литературной стихией малороссийского низового барокко, а с другой — с религиозным пониманием ”высокой“ природы ”светлого“ божественного смеха».<sup>37</sup> Причастность таким образом «носителя» смеха божественному, — пишет С. Гончаров,— неразрывно связывает смех с ”плачем“ и ”слезами“.

Для строго религиозного христианского понимания смех сам по себе, как действие, осудителен, если преследует цель осмеяния таких явлений как, например, чужое горе, красота, добро; такой смех является опустошительным, обладает разрушительной силой и расценивается как солидарность с силами зла. В этом вопросе мнение святоотеческой литературы едино. Древние святые отцы предупреждали о разрушительной силе такого смеха:

«Ничто не расстраивает обычно доброго настроения, как смех, шутки и празднословие» (Иоанн Карпафский). «Кто любит смех и любит выставять себя на показ людям, тому не будь другом, иначе он научит тебя привычке предаваться расслаблению» (Исаак Сирин). «Господь наш осуждает смеющихся, когда говорит: горе вам смеющимся ныне: яко возрыдаете и восплачете» (Антоний Великий). «Смех лишает человека блаженства, обещанного плачущим» (Ефрем Сирин).<sup>38</sup>

Но смех ”духовный“, ”светлый“ святоотеческая традиция не только связывает со слезами и плачем, но и определяет следование ”радости“ и ”веселия“ из слез, как условие преображения и спасения человека: «Сначала от плача по Богу бывает смирение: от него приходят потом радость и веселие неизреченные; окрест же смирения по Богу вырастает надежда спасения»; «<...> по мере слез и плача источается в сердце его духовная радость, а вместе с нею соисточается и совозрастает надежда, и даст вернейшее удостоверение во спасении» (Симеон Новый Богослов).<sup>39</sup>

Инокания Татиана, рассматривая гоголевский смех как способ борьбы со злом, в свете святоотеческого понимания смешного, указывает на нарушение последовательности «смеха» и «слез» в произведениях Гоголя:

---

<sup>37</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с. 124.

<sup>38</sup> Добротолюбие Избранное. Для мирян. 7-е издание. Издательство Сретенского монастыря. Москва. 2009. с.233-235.

<sup>39</sup> Там же, с.268.



«По святоотеческому учению, покаянные слёзы *предваряют* дар духовного смеха, а у Гоголя, как справедливо отметил Розанов, слёзы и скорбь всегда *следуют* за смехом, то есть мы имеем дело с *инверсией* необходимого порядка следования элементов». Это наблюдение Розанова, рассмотренное в святоотеческой традиции, по мнению автора статьи, может дать ключ к пониманию комического у Гоголя.<sup>40</sup>

Иначе оценивается в христианской традиции смех в функции осмеяния зла, который в этом случае приобретает эсхатологическую окраску, т.е. указывает на конечные события человеческой истории, когда зло будет окончательно поругано, т.е. «осмеяно», представляет некое направление действия, метод преодоления злого начала. Многие канонические тексты богослужений посвящены «осмеянию зла», в том числе канон на Пятидесятницу, носящий название «Ад всесмехливый» (осмеянный). Об осмеянии козней дьявола повествуют и рассказы монахов из «Духовного Патерика».<sup>41</sup> В «Огласительном слове на Пасху» Иоанна Златоуста Мы можем прочесть следующие строки «<...> Сошед в ад, Он (*Христос*) пленил ад и огорчил того, кто коснулся Его плоти <...> Огорчился ад, ибо упразднен! Огорчился, ибо осмеян!...». «Богомаз» Вакула у Гоголя осмеивает черта, изобразив его изгоняемым из ада в день Страшного суда.

Михаил Першин обращает также внимание на два места из Евангелия от Луки:

Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете. Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете (Лк. 6: 25).

Блаженны плачущие ныне; ибо воссмеетесь (Лк. 6:21).

В первом случае слова Бога, переданные евангелистом звучат как предупреждение, во втором — как обещание будущего блаженства. В любом случае, — отмечает далее Михаил Першин, — звучащие в Евангелии пророчества

---

<sup>40</sup> Татиана, инокиня (Спектор). Опасная инверсия: смех Гоголя как способ борьбы со злом. К 200-летию Николая Васильевича Гоголя. Церковные ведомости Русской Истинно-Православной Церкви. —

<http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=1557>

<sup>41</sup> Першин, М. Тыква пророка. Православная беседа. № 2, 2004. — <http://www.gumer.info/Na...uthor&p=15>

«как обетование смеха в будущем, так и осуждение его ныне обусловлены внутренним состоянием человека».<sup>42</sup>

Как известно, в практическом смысле, борьбу со злом нужно начинать в самом себе, преодолевая источники греха — собственные страсти. В связи с этим интересно воспоминание Мартина Бубера о дискуссиях с Н. Бердяевым о соотношении добра и зла, и, в частности, о проблеме самого зла, которую, как считал Н.Бердяев, невозможно ни поставить рационально, ни решить. На поставленный Н.Бердяевым вопрос, исходящий из этой «невозможности», как же нужно начинать бороться со злом, М. Бубер приводит следующий ответ в оригинальной форме разговора ученика с учителем. Собственно сам ответ содержится уже в вопросе ученика. Этот отрывок по тексту здесь приводится полностью:

«"Рабби, сказал он срывающимся голосом, — что там с этим Гогом? Ведь он может быть снаружи только потому, что он есть внутри?" При этом он показал на свою грудь: "Мрак, из которого он получен, следует искать лишь в нашем слабом или коварном сердце. Гога вскормила наша измена Богу"».<sup>43</sup>

Так, преодоление страстей в самом себе и, вместе с этим, победа над собственной немощью, исторжение из себя злого начала, определяемого в святоотеческом понимании как приобретенное противоестественное состояние человека,<sup>44</sup> становится личным вкладом человека в общее дело победы над мировым злом.

Сергей Аверинцев, в своей работе «Бахтин, смех, христианская культура», на основании положения Бахтина о смехе как переходе от несвободы к свободе, определяет смех как освобождение человека от своей немощи и слабости:

«Смех — зарок, положенный на немощь, которую человек себе запрещает, <....> Даже христианские мученики смеются над пытками, чтобы посрамить, обесславить и обратить в ничто силу страха — орудие Сатаны. Народная культура знает и другой вид смеха над человеческой слабостью, когда целомудрие как самообладание осмеивает похоть как утрату самообладания <...> Освобождение — в данном случае ускользание, триумфальный уход от

---

<sup>42</sup> Там же.

<sup>43</sup> Бубер, М. Два образа веры. Изд-во: АСТ. Москва. 1999. с.163.

<sup>44</sup> Добротолюбие Избранное. Для мирян. 7-е издание. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. с. 191.

навязываемой извне страсти, но и от собственной слабости; опять-таки зарок на немощь».<sup>45</sup>

Наблюдение В. Проппа<sup>46</sup>, который сравнивает драматические коллизии писателя-юмориста из известного рассказа О'Тенри «Исповедь юмориста», с трагедией Гоголя, общей мыслью которого является трагически отмеченная вынужденность осмеяния пороков человека и общества, дает автору диссертации некоторое основание предполагать, что «отталкивание от пошлости», изображение «изнанки жизни», имеет прямое отношение к метафизическим показателям категорий *добра* и *зла*.

В своих метафизических изысканиях С. Булгаков характеризует природу зла как «ничто», изнанку бытия, его «темную, немую основу», то, на что не излилась Божья благодать.<sup>47</sup>

В связи с этим можно вспомнить слова Воланда из романа Михаила Булгакова «Мастер и Маргарита», в точности отражающие эту картину мира, которые он обращает к Левию Матвею, и опровергающие ее посягательством зла, по определению не имеющего права на самостоятельное бытие.

Ложная установка способна, словами С. Булгакова, «актуализировать», «вызвать к жизни» небытийный элемент мироздания, и так сообщить миру о «новых» ценностях, о пороках, ставших нравами (по высказыванию Сенеки старшего). Это, собственно, и подтверждает деятельность Воланда на протяжении всего действия романа. А его обращение к Левию Матвею звучит уже как обобщение, подведение итогов, из чего следует, что зло в мире действительно узурпирует место добра, «реально» существует, но существует в виде «личины», «пустой кожи», *imago*.<sup>48</sup>

Подобным образом гоголевские персонажи, вызывающие у нас смех, внешне походят на людей, на самом деле людьми не являясь. Их внешность, действия, мысли смешны, смехотворны в силу своей бессмысленности, так как они лишены главного, без чего человек становится лишь антропоморфным существом — образа и подобия Творца.

---

<sup>45</sup> Аверинцев М.М. Бахтин, смех, христианская культура // Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. – [http://ec-dejavu.ru/n/Ne\\_sneh.html](http://ec-dejavu.ru/n/Ne_sneh.html)

<sup>46</sup> Пропп, В.Я. Проблемы комизма и смеха. М.: Искусство, 1976. с. 153.

<sup>47</sup> Булгаков, С.Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994. с. 226.

<sup>48</sup> Флоренский, П. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. с. 219.

Аксиоматическое положение о приоритете добра Гоголь доказывает как теорему, «от обратного», рассчитывая на испуг и потрясение человеческого сообщества от, вдруг ставшей ясной, собственной опустошенности. Этим, вероятно, объясняется роль «благородного лица», которую поручает Гоголь смеху. Но этот смех неотступно сопровождается слезами. Смешно, потому что похоже на человека, но до до слез горько, что не сам человек, смешно и горько, что сосуд человеческой души пуст, вместо того, чтобы быть полны

В этом случае автор диссертации может сделать предположение, что правило последовательности смеха и слез не имеет строгой закономерности в произведениях Гоголя. Вполне допустимо, как уже было сказано, что читатель или зритель с более тонким духовным чутьем, на которого вероятнее всего рассчитывал Гоголь, в первую очередь, не засмеется, а испытает чувство ужаса от увиденного. В «Развязке Ревизора» Гоголь объясняет это следующим образом. «Дело» писателя:

«<...> его дело было изобразить просто ужас от беспорядков вещественных не в идеальном городе, а в том, который на земле <...> Его дело изобразить это темное так сильно, чтобы почувствовали все, что с ним надобно сражаться, чтобы кинуло в трепет зрителя - и ужас от беспорядков пронял бы его насквозь всего».<sup>49</sup>

А. Бергсон относит к области комического «машинальную косность» не только тела, но и характера и ума, которая препятствует потоку жизни. В социальном плане, смех со стороны общества является определенной реакцией, «наказанием» за эту косность.

В причине, которая вызывает комический эффект, по А. Бергсону, должно быть нечто, что посягает на жизнь общества, и последнее, в качестве некой оборонительной реакции, отвечает на это жестом, вызывающим испуг. Таким образом, — считает А. Бергсон, — смех должен быть видом общественного жеста. И поскольку общество хочет не просто жить, но жить хорошо, то оно требует от своих членов постоянных усилий по взаимному приспособлению. В этом случае опасность для себя общество видит в отсутствии гибкости, механичность поведения членов общества, соблюдение ими лишь основных, внешних условий согласованного равновесия в волеизъявлении. В любом случае,

---

<sup>49</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. Т.4. Дополнение к «Развязке Ревизора». с. 295–296.

в мотивировках комического, смех всегда явление общественное. Кроме того, многие типы комического оцениваются как вызов обществу, и в этом случае, смех является неприязненной адекватной реакцией на вызов. Раскрывая механизм смешного, комедия, как и всякое искусство, способствует прогрессу общества и личности. Поэтому смех, кроме всего имеет и воспитательное значение для общества.<sup>50</sup>

В этом ключе, важной в понимании Гоголем комического, автору диссертации представляется проблема недостаточности онтологического элемента в творческом сознании человека и поиск Гоголем путей ее разрешения.

О том, как менялись его взгляды на предмет смешного, подробно рассказывает сам Гоголь на страницах «Авторской Исповеди»:

«На меня находили припадки тоски мне самому необъяснимой <...> Чтобы развлекать себя самого, я придумывал себе все смешное, что только мог выдумать. Выдумывал целиком смешные лица и характеры, поставлял их мысленно в самые смешные положения, вовсе не заботясь о том, зачем это нужно <...>». <sup>51</sup> Эта веселость,— по словам Гоголя,— могла бы исчезнуть вместе с писательством, если бы не Пушкин, который «заставил <...> взглянуть на дело серьезно»<sup>52</sup> <...> Я увидел, что в сочинениях моих смеюсь даром, напрасно, сам не зная зачем».

«В Ревизоре,— пишет далее Гоголь в «Авторской исповеди»,— я решился собрать в кучу все дурное в России <...> и за одним разом посмеяться над всем. Но это, как известно произвело потрясающее действие. Сквозь смех, который никогда еще во мне не появлялся в такой силе, читатель услышал грусть». «Я сам почувствовал, что уже смех мой не тот, какой был прежде, что уже не могу быть в сочинениях моих тем, чем был дотоле, и что самая потребность развлекать себя невинными, беззаботными сценами окончилась вместе с молодыми моими годами <...>». <sup>53</sup>

В своих размышлениях по поводу создания «Мертвых душ», Гоголь рассуждает как художник, который имеет ввиду, в первую очередь, свой гражданский долг, исполнению которого может послужить осмеяние «низких

---

<sup>50</sup> Bergson, H. A nevetés. Bp., 1986. c. 35–48.

<sup>51</sup> Гоголь. Собр. соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Т. 7. с. 437.

<sup>52</sup> Там же, с. 437.

<sup>53</sup> Там же, с.438.

свойств русской природы»: «Я думал, что лирическая сила, которой у меня был запас, поможет мне изобразить так эти достоинства, что к ним возгорится любовью русский человек, а сила смеха, которого у меня также был запас, поможет мне так ярко изобразить недостатки, что их возненавидит читатель, если бы даже нашел их в себе самом». <sup>54</sup>

Там же писатель высказывает сомнения в надлежащем употреблении метода осмеяния: «Нужно очень хорошо взвесить и оценить то и другое и объяснить себе самому ясно, чтобы не возвести в достоинство того, что есть грех наш, и не поразить смехом вместе с недостатками нашими и того, что есть в нас достоинство <...> С тех пор как мне начали говорить, что я смеюсь не только над недостатком, но даже целиком и над самим человеком, в котором заключен недостаток, и не только над всем человеком, но и над местом, над самою должностью, которую он занимает (чего я никогда даже не имел и в мыслях), я увидал, что нужно со смехом быть очень осторожным <...>». <sup>55</sup>

Здесь же Гоголь определяет свое конечное писательское кредо: «<...> следует узнать получше природу человека вообще и душу человека вообще: без этого не станешь на ту точку воззрения, с которой видятся ясно недостатки и достоинства всякого народа. С этих пор человек и душа человека сделались, больше чем когда-либо, предметом наблюдений». <sup>56</sup>

В «Театральном разезде» Гоголь, называя смех единственным «честным и благородным лицом», которое «значительней и глубже, чем думают», отмечает настоящую человечность изображения русской действительности, изображения ее *только* в смешном виде, и видит в этом примиряющую силу. При этом, известное восклицание Пушкина по поводу «Мертвых душ» только подтверждает моральную, и даже религиозно-моральную значимость гоголевского смеха:

«Гоголь-художник своим смехом примиряет с убожеством житейской действительности, но он не скрадывает ее, не упраздняет ее, даже не смягчает. Напротив того!». <sup>57</sup>

---

<sup>54</sup> Там же, с.438.

<sup>55</sup> Гоголь, Н. Собр. соч. в VIII томах. Т.7. М., 1984. с.441.

<sup>56</sup> Там же с.441.

<sup>57</sup> Константин (Зайцев), Архимандрит. Гоголь как учитель жизни // Духовный путь Гоголя. В двух частях. Часть вторая. Гоголь в русской религиозно-философской критике. Сост. Воропаев, Виноградов. М.: Русское слово, 2009 . с. 11–12.

Архимандрит Константин (Зайцев), однако, считает, что писатель неправ, возводя смех из светской, душевной сферы в степень «высшего морального суда, а его «карательную» функцию в степень меры церковно-духовной нравственности. Эта неправота объясняется автором художническим талантом писателя, который по своей сути имеет душевное происхождение, и эта душевность «сказывается не только в произведениях его, всецело поэтических, но даже и тогда, когда он, как художник слова, тщится касаться вопросов морально-религиозных».<sup>58</sup>

Автор статьи далее говорит о малоценности морального эффекта смеха в той же степени, какова малоценность моральности из страха наказания. Поэтому,— пишет исследователь,— чтобы понять настоящую ценность гоголевского приема смешного, «чтобы проникнуть в тайну подлинной ценности гоголевского смеха, не надо идти у него на поводу в его размышлениях о смехе. Они свидетельствуют лишь о том, как рвется он из стихии душевности в область высшего порядка,— в ней, однако, и оставаясь».<sup>59</sup>

Тибор Бароти обращает внимание на исключительную важность для писателя быть понятым, его стремление донести до своего читателя истинную подоплеку своего «слова»: «Насколько понимание, восприятие природы своеобразного, таинственного гоголевского смеха («смеха сквозь слезы») важно для писателя, подтверждается множеством попыток Гоголя вслед за окончанием первой части «Мертвых душ» объяснить смысл своего творческого принципа. В одном из писем «Выбранных мест из переписки с друзьями» Гоголь даже Пушкина упрекает в не полном понимании настоящего смысла «Мертвых душ»: Довольно сказать тебе только то, что когда я начал читать Пушкину первые главы из «Мертвых душ», <... > то Пушкин, который всегда смеялся при моем чтении (он же был охотник до смеха), начал понемногу становиться все сумрачней, сумрачней, а наконец сделался совершенно мрачен. Когда же чтение кончилось, он произнес голосом тоски: «Боже, как грустна наша Россия!» Меня это изумило. Пушкин, который так знал Россию, не заметил, что все это карикатура и моя собственная выдумка! Тут-то я увидел, что значит дело, взятое

---

<sup>58</sup> Там же, с. 6.

<sup>59</sup> Там же, с. 8.

из души, и вообще душевная правда, и в каком ужасающем для человека виде может быть ему представлена тьма и пугающее *отсутствие света*».<sup>60</sup>

Во многих высказываниях Гоголя критерием его самоопределения как художника выступает отношение к творчеству Пушкина.

Слова Гоголя «нельзя повторять Пушкина» подразумевают отличие творческого кредо не только самого Гоголя, но и всей, последовавшей за Пушкиным русской литературы, от пушкинского, о чем он пишет на страницах «Выбранных мест из переписки с друзьями»:

«Всё становится у него отдельною картиной; всё предмет его; изo всего, как ничтожного, так и великого, он исторгает одну электрическую искру того поэтического огня, который присутствует во всяком твореньи бога, — его высшую сторону, знакомую только поэту, не делая из нее никакого применения к жизни в потребность человеку, не обнаруживая никому, зачем исторгнута эта искра, не подставляя к ней лестницы ни для кого из тех, которые глухи к поэзии. Ему ни до кого не было дела. Он заботился только о том, чтобы сказать одним одаренным поэтическим чутьем: смотрите, как прекрасно творение бога! и, не прибавляя ничего больше, перелетать к другому предмету затем, чтобы сказать также: смотрите, как прекрасно божие творение».<sup>61</sup>

На основании процитированного выше мнения Т. Бароти а также слов самого Гоголя, можно сказать, что, в отличие от Пушкина, воспринимающего мир в его божественном единстве, «вдохновение которого, питаюсь трансцендентной истиной, в свете этой истины, в свете трансцендентного опыта может осветить любое явление земной имманентной жизни»,<sup>62</sup> Гоголь обращается к душе каждого человека, устанавливая мерку необыкновенно высокую, но достижимую путем всеобщего потрясения, духовного обновления и самосовершенствования.

У Гоголя христианский аспект служения достигает необыкновенной остроты и актуальности. Мы можем видеть это в поэтическом изображении

---

<sup>60</sup> Бароти, Т. Судьба гоголевского сочетания «смеха» и «слез» в литературе начала 20 столетия // Гоголь и 20 век. Материалы международной конференции, организованной докторской программой ELTE «Русская литература и культура между Востоком и Западом». Вр., 2010. с. 9–10.

<sup>61</sup> Гоголь, Н. Собр. соч. в VIII томах. Т. 7. М., 1984. Письмо XXXI, В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность. с. 352–353.

<sup>62</sup> Бароти, Т. Гоголевская интерпретация лиризма Пушкина в свете пушкинского понимания // *Dissertationes Slavicae*, XXII. Материалы и сообщения по славяноведению. Szeged, 1997. с. 41.



литургического служения человечеству в «Размышлениях о божественной литургии». Гоголь настаивает на способности каждого человека к восприятию истины, и это, по мнению автора диссертации созвучно библейскому тексту о сотворении человека по образу и подобию Божьему, наиболее конкретно выраженному в Послании Ап. Павла к Римлянам.

Лоренцо Амберг отмечает настойчивое утверждение писателем значимости христианских идей в его творчестве. : «<...> Гоголь, лично зная богослужение православной церкви, приписывает ему В «Размышлениях» решающее духовное значение для индивидуума и обновляющую силу для общества <... > существует теснейшая связь между «Размышлениями» и предыдущим творчеством».<sup>63</sup>

Тема служения человечеству во имя его спасения как одна из основных задач искусства, по Гоголю, тесно связана с парадигмой восхождения человека «от земли к небу через библейский текст» Григория Сковороды.

Симеон Франк считает, что Гоголь несправедливо критикует Пушкина, что «сам поэт <...> на битву не вышел», и связывает это с высказываниями Хомякова в адрес поэта о «развращенности» и «слабости души». О стихотворении «Пророк» С. Франк пишет, что оно было «выражением существа и назначения поэта», т.е. «поэзия была для Пушкина выражением *религиозного* восприятия мира, чуткого внимания к ”божественному глаголу“». Определяя различия между творческим методом Пушкина и последующих за ним русских писателей, С. Франк говорит:

«Истинный смысл противоположности между Пушкиным и всем дальнейшим путем русского сознания лежит совсем в другом. Русское сознание тотчас же после Пушкина пошло — первоначально и в самых глубоких своих выражениях тоже по религиозным мотивам — по пути *негодования на мировое зло, обличения зла и борьбы с ним* (Гоголь, Лермонтов, Достоевский). Оно все стоит под знаком проблемы теодицеи. Оно мучится невыносимым и неразрешимым противоречием между несовершенством эмпирического мира и идеалом Божьей правды, Божьим замыслом мира».<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Амберг, Л. Литургия и храм у Гоголя // *Dissertationes Slavicae*, XVI. Материалы и сообщения по славяноведению. Szeged, 1984. с. 51.

<sup>64</sup> Франк, С.Л. Пушкин и духовный путь России (Из статьи); Франк С. Пушкин и духовный путь России // Досье: Приложение к “Литературной газете”. Июнь. (Мир Пушкина), 1990. – <http://www.as-pushkin.net/pushkin/articles/frank-duhovnyj-put.htm>

Это мнение философа как будто бы подтверждают слова Гоголя: «На Пушкине оборвались все вопросы, которые дотоле не задавались никому из наших поэтов и в которых виден дух просыпающегося времени».<sup>65</sup>

Далее С.Франк ссылается на следующее замечание Вяземского: «Натура Пушкина <...> была более открыта к сочувствиям, нежели к отвращениям. В нем было более любви, нежели негодования», пишет: «Но основная, определяющая религиозно-метафизическая установка Пушкина — иная: это установка *сочувствия* всему живому на земле, или, пользуясь его собственным термином, *”благоволения”*».<sup>66</sup>

При этом С.Франк отмечает, что Пушкину не было свойственно пантеистическое мышление, он так же остро чувствовал и знал все противоречия мира.

Действительно, мы можем сказать, что Пушкин, как и сам Гоголь, а вслед за ним и ряд русских писателей, с болью переживали ответственность за судьбы отечественной культуры. Задумываясь о судьбе России, разрешение поставленной выше проблемы они связывали с правлением Петра Великого и его реформами, открывающими «окно в Европу», как это звучит в строках «Стансов»:

В надежде славы и добра  
Гляжу вперед я без боязни:  
Начало славных дней Петра  
Мрачили мятежи и казни.

Но правдой он привлек сердца,  
Но нравы укротил наукой,  
И был от буйного стрельца  
Пред ним отличен Долгорукой.

Самодержавною рукой

---

<sup>65</sup> Гоголь, Н. Собр. соч. VIII томах. М.: Правда, 1984. Т.7. XXXI. В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность. с. 353.

<sup>66</sup> Франк, С.Л. Пушкин и духовный путь России (Из статьи). Франк С. Пушкин и духовный путь России // Досье: Приложение к “Литературной газете”. Июнь. (Мир Пушкина), 1990. – <http://www.as-pushkin.net/pushkin/articles/frank-duhovnyj-put.htm>

Он смело сеял просвещение,  
Не презирал страны родной:  
Он знал ее предназначенье.

То академик, то герой,  
То мореплаватель, то плотник,  
Он всеобъемлющей душой  
На троне вечный был работник.

Семейным сходством будь же горд;  
Во всем будь пращуру подобен:  
Как он неутомим и тверд,  
И памятью, как он, незлобен.  
(1826)

В связи с этим, Гоголь во втором письме по поводу «Мертвых Душ» и в «Авторской исповеди» пишет о реформах Петра, восстановившего подлинную иерархию ценностей, и предлагает свой ответ на вопрос почему замысел Петра об «идеальной» государственности не может осуществиться в культурном пространстве России:

«<...>государь Петр I прочистил нам глаза чистилищем просвещения, дал в руки нам все средства и орудья для дела, и до сих пор остаются так же пустынные, грустны и безлюдны наши пространства <... > Отчего это? Кто виноват? <... >. Дело ведь в применении, в умение приложить данную мысль таким образом, чтобы она принялась и поселилась в нас»; это «может прозреть только тот, кто просветлен понятием о справедливости божеской, а не человеческой».<sup>67</sup>

Принимая во внимание эти слова писателя, можно сказать, что здесь Гоголь дает духовное обоснование культуры, не отделяя ее от государственности. Так же, как ранее и Пушкин, Гоголь считает Петра I хранителем истинных ценностей, в соответствии с которыми своими реформами он стремился преобустроить монархический порядок России.

---

<sup>67</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Выбранные места из переписки с друзьями XVII. Четыре письма к разным лицам по поводу «Мертвых душ», Т. 7. с. 257.

Гоголь, в упомянутом письме, ссылаясь на изменившееся, утратившее духовные и культурные ценности состояние современного общества, видит разрешение возникших в связи с этим проблем во всеобщем обновлении и возрождении под знаком трансцендентных принципов. По его представлению, общественные институты в их «идеальном» назначении должны отражать метафизический порядок мироустройства, заложенный в сотворении, который не только не отрицает, но, наоборот, интегрирует в себе культурное наследие народа и его нравственные ценности. Государственность и культура, по мнению Гоголя, не должны быть взаимоисключающими.

Так, И.А.Виноградов обращает внимание на упущенный исследователями из виду факт участия Гоголя в государственной программе, проводившейся С.С.Уваровым, тогдашним министром народного просвещения Российской империи, по инициативе императора Николая I, провозглашавшей в качестве основ народного образования принципы Православия, Самодержавия и Народности. Этот факт составляет тему исследования И.А.Виноградова. Здесь же Виноградов указывает на то, что ряд статей позже опубликованных в сборнике «Арабески» были написаны по заказу Уварова, в том числе и статья «Несколько слов о Пушкине», где Гоголь оценивает Пушкина как поэта истинно национального. И.А.Виноградов отмечает при этом, что важной темой сборника «Арабески» было именно «понимание народности». А «рассуждения Гоголя в статье «Несколько слов о Пушкине» о народности пушкинской поэзии прямо отвечало задачам, поставленным перед литераторами новым министром».<sup>68</sup>

Виноградов также говорит, что оригинальность Гоголя не в том, что он открыл обществу глаза на народность поэзии Пушкина — это было уже сделано до него другими, а «принципиальная новизна Гоголя заключалась именно в актуальности такой постановки вопроса, в приложении мысли о народности поэзии Пушкина к текущему моменту».<sup>69</sup>

Существенно отметить следующий момент этой гоголевской статьи, который, по мнению автора диссертации, находится в органической связи с пониманием Гоголем ответственности художника и задач творчества, и поможет определить концепцию творческого мышления писателя. Суть статьи составляют

---

<sup>68</sup> Виноградов, И.А. Н.В.Гоголь и С.С.Уваров. Православие. Самодержавие. Народность // Духовный путь Н.В. Гоголя. В двух частях, Часть 2. Гоголь в русской религиозно- философской критике. М.: Русское слово, 2009. с. 190–191.

<sup>69</sup> Там же, с. 191.

рассуждения Гоголя об отношении поэта к своему «делу». Поэт стоит перед выбором, изображать ли ему действительность, которую требует от него «толпа», «нарисовать с себя портрет совершенно похожий» или вещать истину. Выбор Гоголя как художника очевиден и единственно правилен:

«Первого средства не избрал поэт, потому что хотел остаться поэтом и потому что у всякого, кто чувствует в себе искру святого призвания, есть тонкая разборчивость, не позволяющая высказывать свой талант таким средством».<sup>70</sup> Органически связывая эту характеристику истинного назначения художника слова, со своим взглядом, Гоголь тут же говорит что и «дикий горец в своем воинственном костюме», зарезавший человека, которого считал врагом, и «наш судья в истертом фраке, запачканном табаком» — оба они суть «явления, принадлежащие нашему миру, они оба должны иметь право на наше внимание, хотя по естественной причине то, что мы реже видим, всегда сильнее поражает наше воображение, и предпочесть необыкновенному обыкновенное есть больше ничего, кроме нерасчет поэта — нерасчет перед его многочисленною публикою, а не перед собою. Он ничуть не теряет своего достоинства, даже, может быть, еще более приобретает его, но только в глазах немногих истинных ценителей».<sup>71</sup>

Как уже было сказано, в своей статье И.А.Виноградов указывает, что новизна Гоголя была в актуальности постановки вопроса о соотношении *духовного и человеческого, идейного и чувственного* в связи с поэзией Пушкина. «Очевидно,—пишет Виноградов,— что в статье "Несколько слов о Пушкине", Гоголь определенно отстаивает соответствие поэзии Пушкина началам Православия, Самодержавия и Народности». Далее И.А.Виноградов в доказательство приводит слова самого Гоголя из «Выбранных мест»: «Пушкин <...> предпочитал <...> остаться нечувствительной ступенью к высшему для всех тех, которые слишком отделились от Христа <...>».<sup>72</sup>

Позиция Пушкина близка и понятна Гоголю. В стремлении познать «душу человека» он «нечувствительно, почти сам не ведая как <...> пришел ко Христу,

---

<sup>70</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Т.7. с. 62.

<sup>71</sup> Там же, с. 62.

<sup>72</sup> Виноградов, И.А. Н.В. Гоголь и С.С. Уваров. Православие. Самодержавие. Народность // Духовный путь Н. В. Гоголя. В двух частях. Часть 2 Гоголь в русской религиозно- философской критике. М.: Русское слово, 2009. с. 193.

увидевши, что в нем ключ к душе человека и что еще никто из душезнателей не всходил на ту высоту познания душевного, на которой стоял он».<sup>73</sup>

Непрерывные идейные искания, внутренний смысл которых развивает Гоголь в «Выбранных местах» и «Авторской исповеди», по мнению автора диссертации, указывают на мысли писателя о том, что нарушенный порядок бытия восстановим, что истина достижима каждым человеком и, что образ и подобие Божие заново может быть обретен человечеством. Вероятно В.Зеньковский поэтому говорит о том, что гоголевское творчество неразрывно связано с его идейными построениями.

«Пророк православной культуры», Гоголь, расширяет профетическое поэтическое предназначение Пушкина, и дополняет его апостольским служением. Такое служение видится как активное содействие в исполнении Божьего призыва: «будьте святы ибо Я свят» ( Лев. 11: 44). Этим заявлением навсегда неразрывно связываются между собой принципы этики и богословия,— говорит в связи с этим толкование. Другое толкование говорит о двух аспектах рассмотрения этого призыва, один из которых — стремление человека к осуществлению в себе образа и подобия Божьего.

Для этого, по представлению Гоголя, человека нужно «разбудить», потрясти его собственной греховностью, чтобы потом он увидел путь к обновлению. Искусство видит писатель как посредника в оцерковлении жизни, настаивает на том, что искусство призвано не только осветить трансцендентную истину, но и содействовать ее воплощению.

С Гоголем эта проблематика искусства как творения нового космоса станет самой актуальной и острой в русской литературе и русской религиозно-философской мысли.

Таким образом, актуальность оценки Гоголем народности творчества Пушкина можно отнести не только к принятой С.С.Уваровым к исполнению государственной программы народного просвещения. Она также очевидным образом связывается с именем чрезвычайно популярного в русских литературных кругах того времени немецкого философа Иоганна Гердера, интересом которого к античности и народному творчеству вдохновлялись такие выдающиеся литераторы, как Державин, Карамзин, Жуковский.

---

<sup>73</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Т.7. с. 441.

Кроме того, насколько существенно было для Гоголя «заявить о появлении в России Поэта», духа национального самосознания в лице гения Пушкина, указывает И.Е.Сироткина, которая отмечает, что в следующем высказывании писателя о Пушкине: «В нем русская природа, русская душа, русский язык, русской характер отразились в такой же чистоте, в такой очищенной красоте, в какой отражается ландшафт на выпуклой поверхности оптического стекла»<sup>74</sup>, помимо национальной, «неявно присутствовала и другая идея – о прогрессивном развитии, совершенствовании человека», идущая от «предромантической философии немецкого и французского Просвещения, в частности – от Гердера».

75

Гоголя, который высоко ценил глубину мысли философа, не оставила равнодушной мечта Гердера о стремлении к идеальному совершенствованию человечества.

Об этом говорят его слова о Гердере: «Он видит уже совершенно духовными глазами. У него владычество идеи вовсе поглощает осязательные формы. Везде он видит одного человека как представителя всего человечества».<sup>76</sup>

Отблески идей Гердера, как видит это автор диссертации, можно обнаружить также в таких статьях сборника «Арабески», как, например, «О преподавании всеобщей истории», «Об архитектуре нынешнего времени», «О малороссийских песнях», в блестящей лекции «Ал-Мамун».

Как показывают более ранние исследования, мысли Гердера о национальных корнях искусства, о назначении поэта (гения), как воспитателя и наставника народа, об его ответственности за судьбы культуры, были близки Гоголю. Поэтому можно предположить, что факт «сотрудничества» писателя в программе народного просвещения, о котором говорит И.А. Виноградов, и отражение в его публицистических работах идей Гердера нельзя объяснить простой случайностью.

На особое значение идеи народности искусства Гердера в среде украинской интеллигенции конца XVIII начала XIX века, проявившейся в тенденции развития национального самосознания, указывает историк украинской культуры Орест Субтельный, отмечая, насколько сильным определяющим фактором стали

---

<sup>74</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Несколько слов о Пушкине. с. 58.

<sup>75</sup> Сироткина, И.Е. Мозг гения. Институт Истории Естествознания и Техники РАН. М., Человек. № 4-5. 1999. [http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/MEN/GEN\\_BRAIN.HTM](http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/MEN/GEN_BRAIN.HTM)

<sup>76</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Т.7. Шлецер, Миллер и Гердер. с. 95.

мысли Гердера о национальных истоках искусства в становлении идеи нации Украины, находившейся на стыке влияния западной и восточной культур.

О. Субтельный рассматривает проблему сохранения самобытности украинской культуры в политическом и историческом контексте, акцентируя различие в русской и украинской ментальности.

Отмена Петром I патриархата и замена его Священным Синодом превратило «православную церковь и в России и в Украине в бюрократический придаток государства».<sup>77</sup> Но наибольшей опасностью для украинской культурной самобытности историк считает подчинение автономии украинской церкви, а вместе с этим и культурных ценностей, имперскому «бюрократическому централизму». Отныне в образе мышления украинской интеллектуальной и духовной элиты стала проявляться общекатегориальная тенденция: «<...> многие представители этой элиты не были “ украинцами” – в том смысле, что жили вовсе не местными интересами и не национальными проблемами. Они мыслили либо общеправославными, либо общеимперскими категориями».<sup>78</sup>

Далее О. Субтельный пишет, что выход к Балтийскому морю, для России, закрытой до этого в культурном отношении для западных влияний, и, благодаря личности Петра, получившей возможность напрямую вести диалог с Западом, окончательно превратило «склонную к традиционализму» Украину в провинцию не только политическую, но и культурную.

Это, по мнению О.Субтельного, привело к сегрегации украинской культуры и частичному ее поглощению культурой имперской.

На фоне всеобщего европейского космополитизма и подражательства «чужим языкам, ценностям и манерам»,— пишет О. Субтельный,— мысли Гердера и романтиков о приоритете народного искусства, свободного от вкуса, навязанного абсолютистским влиянием «положили начало концепции национальной самобытности», в поисках которой «украинская, как и всякая другая восточноевропейская интеллигенция, сосредоточила главное внимание на таких неповторимых чертах своего этноса как история, фольклор, язык и литература».<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Субтельный Орест. Украина. История. Киев, 1994. с. 250.

<sup>78</sup> Там же, с. 252.

<sup>79</sup> Там же, с.288.



Тибор Бароти, в своей статье «Две ментальности— два разных подхода: И.П. Котляревский и А.С. Грибоедов», обращает внимание на явное противоречие в суждениях О. Субтельного об упадническом «приспособленческом» характере малороссийской ментальности, с одной стороны и, в то же время, поэзией Т. Шевченко, продемонстрировавшей подлинную оригинальность и силу украинского национального духа.<sup>80</sup>

Действительно, еще в начале своей монографии историк говорит об исторической обусловленности различия в «менталитете, культуре <... > двух родственных народов».<sup>81</sup>

Позже, однако, у О. Субтельного появляется понятие «малороссийская ментальность», которую как нельзя более точно выражают приведенные автором здесь же слова председателя Совета министров начала 1830-х годов, украинца по происхождению, Виктора Кочубея: «Хотя я по рождению и хохол, но я более русский, чем кто другой, и по моим принципам, и по моему состоянию, и по моим привычкам. Мое звание и занимаемый мною пост ставят меня выше всяких мелких соображений; я смотрю на дела Ваших (украинских – Авт.) губерний с точки зрения общих интересов нашей страны <...>».<sup>82</sup>

Точка зрения О. Субтельного видимым образом подразумевает некий «раскол» украинского сознания, разделение его на малороссийское и собственно украинское, отразившееся в творчестве Т. Шевченко.

Исходя из суждений О. Субтельного, можно предположить, что в понимании историка именно «малороссийская ментальность» является упаднической формой ментальности украинской.

Эта позиция дает автору монографии основание утверждать, что «художественные достижения Шевченко поставили под сомнение пример Гоголя и других подобных литераторов —украинцев по происхождению, которые полагали, что талантливый украинец, если он хочет завоевать литературную славу и успех, непременно должен стать русским писателем».<sup>83</sup>

Однако, известно, что сам Шевченко высоко ценил талант своего соотечественника, ставшего русским писателем. Украинский литературовед

---

<sup>80</sup> Бароти, Т. Две ментальности – два разных подхода: И.П. Котляревский и А.С. Грибоедов // Hungaro-Ruthenica, II. Szeged, 2001. с. 44.

<sup>81</sup> Субтельный Орест Украина. История. Киев, 1994. с. 9.

<sup>82</sup> Там же, с. 265.

<sup>83</sup> Там же, с. 300.

Н.Г. Жулинский приводит слова Шевченко о Гоголе : « < ... > Перед Гоголем нужно благоговеть, как перед человеком, одаренным глубочайшим умом и самой нежной любовью к людям < ... > Наш Гоголь — настоящий ведатель души человеческой!». <sup>84</sup>

Н.Г. Жулинский называет Шевченко и Гоголя «двумя половинками украинского сердца»:

«И Шевченко, и Гоголь духовно питались Украиной, ее историей, народной культурой, ее легендами, мифами, преданиями <... > Оба они были, когда покидали Украину, сознательными украинцами, внутренний мир которых был наполнен национальной исторической мифологией, украинской сказкой, легендой, обычаями и обрядами, эмоциональным переживанием жизни и быта земляков». <sup>85</sup>

В. Воропаев, в связи с русско-украинским вопросом, упоминает о письме Гоголя А. О. Смирновой в 1844 году, в котором он писал: «<...> Обе природы слишком щедро одарены Богом, и как нарочно каждая из них порознь заключает в себе то, чего нет в другой, — явный знак, что они должны пополнить одна другую. Для этого самые истории их прошедшего быта даны им непохожие одна на другую, дабы порознь воспитались различные силы их характера, чтобы потом, слившись воедино, составить собою нечто совершеннейшее в человечестве». Затем В. Воропаев обращает внимание на еще одну деталь, обнаруженную исследователем в записной книжке Гоголя 1846 - 1851 года, где писатель высказывает мысль о культурной неразделимости двух народов: «Обнять обе половины русского народа, северную и южную, сокровище их духа и характера». <sup>86</sup>

Все же, историки культуры и литературоведы отмечают, что, несмотря на общность происхождения и культурных корней двух «пророков» отечественной литературы, в осмыслении пророческой роли поэта Шевченко и Гоголь расходятся.

Например, Т. Бароти, наиболее глубокой и важной чертой, отличающей художественное миропонимание Шевченко от гоголевского, называет

---

<sup>84</sup> Жулинский, Н.Г. Две половинки украинского сердца: Шевченко и Гоголь // День. Ежедневная всеукраинская газета. № 41, суббота, 6 марта 2004. — <http://www.day.kiev.ua/28690/>

<sup>85</sup> Там же.

<sup>86</sup> Воропаев, В. Гоголь и русско-украинский вопрос. Интернет-журнал Сретенского монастыря. 21/11/2010. — <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/culture/gogolrusukr.htm>

«радикальное изменение» у Шевченко устойчивой ценностной парадигмы *Бог-пророк-царь-народ*, которая представляет собой « <...>одно динамическое целое уже в первоисточнике всех пророчеств – в Книгах Ветхого Завета, например, во Второзаконии».<sup>87</sup>

Эта система стала основным ориентиром государственности начиная с периода Второзакония, где Моисей, предвидя неудачи, описанные в книге Судей, включает в свою проповедь закон о монархии, условием которой было услышание голоса Бога царем и послушание ему<sup>88</sup>, и пророка Самуила, с именем которого библейская история связывает учреждение монархии.

При этом Самуил четко определяет границу, которую царь не может преступить и за которой Израиль мог бы стать обычной восточной деспотией. Отныне институт единовластия предполагает ответственность монарха перед Богом и его безусловное подчинение пророку, т.е. человеку, устами которого говорит Господь.

В ветхозаветной традиции образ царя тесно переплетается и олицетворяется с образом Мессии, олицетворением которого видели царя, «исполняющего свое предназначение», который «возник не из мифа, а из созерцания исторической реальности в пророческой перспективе»: «Мессия, Христос, Помазанник *YHWH* – этими именами называли в Израиле царя как восприемника священного помазания елем во имя Бога. В понимании пророков, благодаря помазанию <... > царю дается особое поручение, он получает повеление небес <...>».<sup>89</sup>

В то время, как для Гоголя, по аналогии с Пушкиным, «“государственная истина” заключается в аристократическом монархическом принципе»,— замечает Т.Бароти,— царь Шевченко изображается как кара, наказание, неизбежное следствие падения нравов, т.е. неизменно сохраняет «абсолютно отрицательное содержание оценки».<sup>90</sup>

В. Воропаев в комментариях к «Выбранным местам» приводит часть первоначальной редакции письма «О лиризме наших поэтов», где Гоголь

---

<sup>87</sup> Бароти, Т. Об осмыслении предназначения пророка в творчестве Тараса Шевченко и Пантелеймона Кулиша // *Slavica*, XXXIII. Debrecen, 2004. с. 171- 172.

<sup>88</sup> Толкование ветхозаветных книг. От книги Бытие по книгу Руфь. Ашфорд: КТ США, 1992. с. 320.

<sup>89</sup> Бубер, М. Два образа веры. М.: АСТ, 1999. с. 387.

<sup>90</sup> Бароти, Т. Об осмыслении предназначения пророка в творчестве Тараса Шевченко и Пантелеймона Кулиша // *Slavica*, XXXIII. Debrecen, 2004. с. 174.

высказывает суждение о значении монарха в обустройстве мирового общественного пространства, в представлении и передаче вечных истин:

«Полномощная власть монарха не только не упадет, но возрастет выше по мере того, как возрастет выше образование всего человечества. Чем более всякое знание и должность станут входить в свои законные пределы и отношения между собою всех станут определяться точней, тем более окажется потребность верховодящей силы, которая, собравши в себе силу отдельных единиц, показала бы в себе доблести высшие, приближающие человека прямо к Богу <... > Не будь этой верховодящей силы, обнищает дух человечества <... > Власть государя бессмысленна, если он не почувствует, что должен быть образом Божиим на земле <...> но, как только почувствует он, что должен показать в себе образ Бога, все станет ему ясно и его отношения к подданным объяснятся <... > Все сказал Бог, как нужно действовать в отношении к людям тому, кто хочет показать им Его образ в себе <... > Так в книге Божьей содержится полное и совершенное определение монарха, этого отделенного от нас существа, которому достался такой трудный жребий на земле: исполнив прежде все, что должен исполнить всякой человек, уподобясь Христу в малейших действиях своей частной жизни, уподобиться сверх того еще Богу-Отцу в верховных действиях, относительно всех людей».<sup>91</sup>

Слова самого Гоголя, по мнению автора диссертации, еще раз подтверждают, что в его произведениях наибольшую значимость получают идеи христианской культуры, переобустройство мира в соответствии с ее духовными ориентирами. Сегодня уже многими исследователями-гоголеведами признанным считается мнение, что писателем руководило стремление содействовать осуществлению Божественного Промысла, восстановленная идея которого вернула бы мир к изначальной целостности.

Так, В. Зеньковский пишет, что Гоголь был причастен тому движению русской мысли первой половины XIX века, которое было отмечено знаком возвращения к религиозно-церковному сознанию в котором виделись ответы «на все мучительные вопросы жизни».<sup>92</sup> В поисках смысла бытия «<...> религия для

---

<sup>91</sup> Гоголь, Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. Составление, вступительная статья и комментарий В.А. Воропаева. М.: Советская Россия, 1990. с. 394–395

<sup>92</sup> Зеньковский В. История русской философии, Т.1. Париж: YMCA-PRESS, 1948. с. 181.

Гоголя призвана преобразить естественный строй человека, его культуру, его творчество».<sup>93</sup>

Такое мнение, кроме прочего, может следовать и из следующих слов самого Гоголя, в которых Гоголь разъясняет свой творческий метод: «Мне потребно было отобрать от всех прекрасных людей, которых я знал, все пошлое и гадкое, которое они захватили нечаянно, и возвратить законным их владельцам».<sup>94</sup>

Радикальное мнение Н.Бердяева о писателе обнаруживает, однако, неизмеримо более серьезное беспокойство Гоголя. В изображении «не реальных людей, а элементарных злых духов, прежде всего духа лжи, овладевшего Россией»<sup>95</sup>, чувствуется угроза катастрофы уже метафизического масштаба, которую Гоголь переживает как почти свершившуюся.<sup>96</sup>

При этом все же Гоголь, в противовес мнению о нем Н. Бердяева как о самом бесчеловечном писателе, остается по-настоящему человеческим, не посягая на ветхозаветную истину об извращенности не самого человека, но его путей, звучащую в словах пророка Исаии:

7 Да оставит нечестивый путь свой и беззаконник - помыслы свои, и да обратится к Господу, и Он помилует его, и к Богу нашему, ибо Он многомилостив

8 Мои мысли - не ваши мысли, ни ваши пути - пути Мои, говорит Господь.

9 Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли выше мыслей ваших.» (Ис. 55:7;8;9)

Насколько созвучны слова пророка с убеждением Гоголя, что «пошлость» и «ничтожность» не изначальные врожденные качества человека свидетельствуют строки из третьего письма по поводу «Мертвых душ»: «"Мертвые души" не потому так испугали Россию и произвели, такой шум внутри ее, чтобы они раскрыли какие-нибудь ее раны или внутренние болезни, и не потому также, чтобы представили потрясающие картины торжествующего зла и страждущей невинности. Ничуть не бывало. Герои мои вовсе не злодеи; прибавь я только одну добрую черту любому из них, читатель помирился бы с ними всеми. Но

---

<sup>93</sup> Там же, с. 186.

<sup>94</sup> Гоголь, Н.В. Собр. Соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Т. 7. Выбранные места из переписки с друзьями. XVIII. Четыре письма к разным лицам по поводу «Мертвых душ». с.262

<sup>95</sup> Бердяев, Н. Русская идея. Париж: YMCA – PRESS, 1971. с. 83

<sup>96</sup> См. Гуминский, В.М. Гоголь и четыре урока «Миргорода» // Н.В. Гоголь и православие. Сборник статей о творчестве Гоголя. М.: К Единству!, 2004. с. 350–358.

пошлость всего вместе испугала читателей. Испугало их то, что один за другим следуют у меня герои один пошлее другого, что нет ни одного утешительного явления, что негде даже и приотдохнуть или перевести дух бедному читателю, и что, по прочтении всей книги, кажется, как бы точно вышел из какого-то душного погреба на божий свет. Мне бы скорей простили, если бы я выставил картинных извергов; но пошлости не простили мне. Русского человека испугала его ничтожность более, чем все его пороки и недостатки. Явление замечательное! Испуг прекрасный! В ком такое сильное отвращение от ничтожного, в том, верно, заключено всё то, что противоположно ничтожному».<sup>97</sup>

Показательно в этом смысле и состояние «значительного лица» из «Шинели», который «был в душе добрый человек, хорош с товарищами, услужлив, но генеральский чин совершенно сбил его с толку. Получивши генеральский чин, он как-то спутался, сбился с пути и совершенно не знал, как ему быть», и, в конце концов опошлится, предавшись формальному исполнению своего долга.

«Ничто»,— пишет С. Булгаков,— ворвавшись в мироздание, хаотизирует его порядок, «получает свой теперешний характер—хаокосмоса».<sup>98</sup>

Далее философ разъясняет, что, в этом действенной силой будущего зла является «тварная свобода», которая позже качественно представлена как «злая воля в человеке» в антропологическом своем измерении и «как космическое начало—зло в природе».<sup>99</sup>

Нужно сказать, что, в связи с этим иногда приводят пример об истории зеркала злого тролля из сказки Андерсена «Снежная королева», разбившегося на мелкие осколки. Однако, каждый его осколок смертелен для человеческой души, ибо превращает сердце человека в кусок льда. Так «космическое» зло становится проблемой человека в целом.

За всем изображаемым Гоголем,— отмечает В.Зеньковский,—«встает сложная тема о человеческой душе».<sup>100</sup>

Об этом говорит и сам Гоголь на страницах «Авторской исповеди»: «<...> следует узнать получше природу человека вообще и душу человека вообще <...>

---

<sup>97</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Выбранные места из переписки с друзьями. XVIII. Четыре письма к разным лицам по поводу «Мертвых душ». Т.7. с. 260.

<sup>98</sup> Булгаков, С.Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994. с.226.

<sup>99</sup> Там же, с. 228.

<sup>100</sup> Зеньковский, В. Н.В. Гоголь. Париж: YMCA-PRESS, 1961. с. 18.

человек и душа человека сделались, больше чем когда-либо, предметом наблюдений. Я оставил на время все современное; я обратил внимание на узнавание тех вечных законов, которым движется человек и человечество вообще».<sup>101</sup>

Следующие слова из «Авторской исповеди» подтверждают глубинные мысли писателя о задачах художника: «<...> писатель творит свое творенье в поученье людей. Требования от него слишком велики—и справедливо <....> Нужно, чтобы в создание его жизнь сделала какой-нибудь шаг вперед.и чтобы он, постигнувши современность, вставши в уровень с веком, умел обратно воздать ему за наученье себя наученьем его».<sup>102</sup>

Это «наученье», согласно пониманию Гоголя, не в подражании действительности, потому что земной мир находится во власти демонических сил, где на каждом шагу обнаруживается «обман в свете вечерних фонарей», пропасть между «мечтой» и «существенностью». А в «равно чудных стеклах» художника, через которые он прозревает Божий замысел о мире, позволяющий «сцену из низкой жизни возвести в перл создания», зрение красоты и добра, которые стали принципом сотворения мира. С этими мыслями мы не раз встречаемся не только в художественных, но и в публицистических произведениях писателя:

«Художник может изобразить только то, что он *почувствовал* и о чем в голове его составила уже полная идея; иначе картина будет мертвая».<sup>103</sup>

«Брюлов! я узнал его. Кисть его вмещает в себе ту поэзию, которую чувства наши всегда знают и видят даже отличительные признаки, но слова их никогда не расскажут. Колорит его так ярок, каким никогда почти не являлся прежде, его краски горят и мечутся в глаза. Они были бы нестерпимы, если бы явились у художника градусом ниже Брюлова, но у него они облечены в ту гармонию и дышат тою внутреннею музыкаю, которой исполнены живые предметы природы».<sup>104</sup>

«Всё становится у него отдельною картиной; всё предмет его; изо всего, как ничтожного, так и великого, он исторгает одну электрическую искру того

---

<sup>101</sup> Гоголь, Н.В. Собр. Соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Т. 7. с.441.

<sup>102</sup> Там же, с. 454.

<sup>103</sup> Гоголь, Н.В. Собр. Соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Выбранные места из переписки с друзьями. XXIII. Исторический живописец Иванов. Т. 7. с. 300.

<sup>104</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Последний день Помпеи. Т.7. с. 119.

поэтического огня, который присутствует во всяком творении бога, — его высшую сторону, знакомую только поэту, не делая из нее никакого применения к жизни в потребность человеку, не обнаруживая никому, зачем исторгнута эта искра, не подставляя к ней лестницы ни для кого из тех, которые глухи к поэзии. Ему ни до кого не было дела. Он заботился только о том, чтобы сказать одним одаренным поэтическим чутьем: смотрите, как прекрасно творение бога! и, не прибавляя ничего больше, перелетать к другому предмету затем, чтобы сказать также: смотрите, как прекрасно божие творение. От этого сочинения его представляют явление изумительное противуречием тех впечатлений, какие они порождают в читателях. В глазах людей весьма умных, но не имеющих поэтического чутья, они — отрывки недосказанные, легкие, мгновенные; в глазах людей, одаренных поэтическим чутьем, они — полные поэмы, обдуманые, оконченные, всё заключающие в себе, что им нужно».<sup>105</sup> «Поэзия наша звучала не для современного ей времени, но чтобы, — если настанет, наконец, то благодатное время, когда мысль о внутреннем построении человека в таком образе, в каком повелел ему состроиться бог из самородных начал земли своей, сделается, наконец, у нас общею по всей России и равно желанною всем, — то чтобы увидели мы, что есть действительно в нас лучшего собственно нашего, и не позабыли бы его вместить в свое построение».<sup>106</sup>

«Зачем венцом всех эстетических наслаждений во мне осталось свойство восхищаться красотой души человека везде, где бы я ее ни встретил?».<sup>107</sup>

Вышеприведенные слова Гоголя позволяют говорить еще об одном аспекте его творчества — софиологическом. Недостаточное внимание специальной литературы к его раннему рассказу-эссе «Женщина», которое, по мнению автора диссертации, может быть рассмотрено и понято только в софиологическом смысле, говорит о том, что творческое кредо Гоголя еще не до конца понято, хотя, например, Юрий Манн, упоминает об этом рассказе, обращая внимание на то, что уже в ранних произведениях Гоголя намечается преобладание духовного над телесным:

«Их предвестием служит небольшое произведение «Женщина», кстати, первая гоголевская вещь, подписанная его именем («Литературная газета» за

---

<sup>105</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Т. 7. Выбранные места из переписки с друзьями. XXX. В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность. с. 352–353.

<sup>106</sup> Там же, с. 378.

<sup>107</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Авторская исповедь. Т.7. с. 452.



1831 г., № 4). Красавица — воплощение божественного начала, напоминание о небесной родине человеческой души. ”И когда душа потонет в эфирном лоне души женщины, когда отыщет в ней своего отца — вечного бога, своих братьев — дотоле невыразимые землею чувства и явления — что тогда с нею? Тогда она повторяет в себе прежние звуки, прежнюю райскую в груди бога жизнь, развивая ее до бесконечности <...> Слова Платона из гоголевского произведения соответствуют высказыванию Сократа в «Федре» Платона: человек, чья душа сопутствовала богу, видит в красоте напоминание о былом времени; он смотрит на земное воплощение ”красоты как на бога, и если бы он не боялся прослыть совсем исступленным, то стал бы совершать жертвоприношения своему любимцу, словно изваянию или богу <...> “». <sup>108</sup> Далее Юрий Манн отмечает, что образу Телеклеса соответствует Вакула, переживания которого имеют ту же окрашенность, что и у юного грека

На вероятность влияния на такое восприятие Гоголя произведений Григория Сковороды указывает С. Гончаров. Несмотря на то, что, как пишет С.Гончаров, нет прямых свидетельств, что Гоголь был знаком с произведениями Сковороды, но есть «некоторые аспекты восприятия Сковороды, которые вызывают ощущение близости творческих задач и личностей двух писателей». <sup>109</sup> «Герменевтическая установка Сковороды на выявление «внутреннего» во «внешнем» близка и актуальна и для Гоголя». <sup>110</sup>

Известно, что учение о Софии до сих пор является одним из самых спорных вопросов богословия. Все же, не вдаваясь в конкретику софиологических принципов и богословских споров о них, стоит привести некоторые положения системы софиологии С.Булгакова и П. Флоренского, которые позволяют несколько по-иному взглянуть на те стороны творческого вдохновения Гоголя, которые он неоднократно пытался объяснить «современному суду»:

«вне Софии мира не существует <...> Мир идей, идеальное *всё*, актуально содержащееся в Софии, для мира тварного существует не только как основа или причинность, <...> , но и как *норма*, предельное задание, закон жизни». <sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> Манн, Ю. Поэтика Гоголя. М.: Худ. лит., 1978. с. 141–142.

<sup>109</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с. 123.

<sup>110</sup> Там же, с. 128.

<sup>111</sup> Булгаков, С.Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994. с. 194.

Кроме этого, у Гоголя очень важен эстетический аспект Софии, эстетика космосозидающая— София как Красота. С. Булгаков так пишет об этом:

«Красота имеет в себе самой и силу и убедительность. Сила искусства не в том, что оно само владеет красотой, а в том, что <...> обладает ключом, отверзающим эту глубину».<sup>112</sup>

П. Флоренский говорит:

«Под углом зрения Ипостаси *Отчей* София есть идеальная *субстанция*, основа твари, мощь или сила бытия ее; если мы обратимся к Ипостаси *Слова*, то София — *разум* твари, смысл, истина или правда ее; и, наконец, с точки зрения Ипостаси *Духа* мы имеем в Софии *духовность* твари, святость, чистоту и непорочность ее, т. е. красоту».<sup>113</sup>

«Прежде всего, София есть начаток и центр искупленной твари, — *Тело Господа Иисуса Христа*, т.е. тварное естество, воспринятое Божественным Словом. Только со-участвуя в Нем, т. е. имея свое естество включенным, — как бы, вкрапленным, — в Тело Господа, мы получаем от Духа Святого свободу и таинственное очищение. В этом смысле София есть пред-существующее, очищенное во Христе Естество твари, или *Церковь*, в ее небесном аспекте. Но, поскольку происходит от Духа Святого освящение и земной стороны твари, эмпирического ее содержания, — ее «*одежды*», — София есть постольку *Церковь* в ее земном аспекте, т. е. совокупность всех *личностей*, уже начавших подвиг восстановления, уже вошедших своею эмпирическою стороною в Тело Христово. А так как очищение происходит Духом Святым, являющим Себя твари, то София есть *Дух*, поскольку Он обожил тварь. Но Дух Святой являет Себя в твари, как *девство*, как внутреннее целомудрие и смиренная непорочность, — в этих главных дарах, получаемых от Него христианином. В этом смысле София есть *Девство*, как горняя сила, дающая девственность. Носительница же Девства, — *Дева* в собственном и исключительном смысла слова, — есть Мариам, Дева Благодатная, Облаготствованная (κεχαριτωμένη, Лк 1:28) Духом Святым, Исполненная Его дарами, и, как такая, Истинная

---

<sup>112</sup> Там же, с. 318.

<sup>113</sup> Флоренский, П. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. Письмо XI. София. с. 349.

Церковь Божия, Истинное Тело Христово: из Нее ведь произошло Тело Христово».<sup>114</sup>

«Но истинным знамением Марии Благодатной является Девство Ее, Красота души Ее. Это и есть София. София есть «сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа — ὁ κρυπτός της καρδίας ἄνθρωπος ἐν τῷ ἀφθάρτῳ τοῦ πραέως καὶ ἡσυχίου πνεύματος» (7 *Петр* 3:4)».<sup>115</sup>

Поэтому, с этой точки зрения, творчество, в частности, искусство, может рассматриваться как, по выражению С. Булгакова, «софиургийный акт», обладающий силой преображения мира, восходящий к божественному Слову.

Так возникает путь восхождения, направление творческого поведения, которое показывает С. Гончаров в связи с темой Сковороды в «Петербургских повестях: "мир-книга-человек-Библия"».<sup>116</sup>

Йожа Дьёрдь Золтан обнаруживает явный софиологический аспект оценки А. Блоком творчества Гоголя. Исследователь в связи с этим пишет: «<...> сверхчувственный мир, характерный для творений Гоголя, который есть плод творческой муки, выдвигается в статье Александра Блока *Дитя Гоголя*. Любопытно, что Блок в этой статье <...> сознательно классифицирует Гоголя как софийного автора, в какой-то мере «теурга». Ради конкретизации такой мысли Блок нарочно обращается к своей ранней поэзии, которая наполнена образами, соловьевской софиологии».\*

Что касается христианской концепции искусства, то здесь можно привести следующие слова П. Флоренского из книги «Иконостас»:

«Так, окно есть окно, поскольку за ним простирается область света, и тогда самое окно, дающее нам свет есть не «похоже» на свет <...> а есть самый свет, в его онтологическом самотождестве <...> А само по себе, т.е. вне отношения к свету, вне своей функции, окно, как не действующее мертво и не есть окно: отвлеченно от света, это- дерево и стекло».<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> Там же, с. 350.

<sup>115</sup> Там же, с. 351.

<sup>116</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с. 164.

<sup>117</sup> Флоренский, П. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил - Русская книга, 1993. с. 43.

\* Йожа, Дьёрдь Золтан. Из доклада: Набоков читает Гоголя, прочитанного на Международной конференции "Гоголь и 20 век". Будапешт, 5-7 ноября 2009 г.

Думается, что эти слова, касающиеся иконостаса, как нельзя отвечают художественному видению Гоголя и актуализации назначения художника и искусства в его понимании.

К этому можно добавить слова Симеона (Томачинского) по поводу «Светлого Воскресенья»:

«Несомненно, что слова *«говорите истину друг другу»* Гоголь воспринял как руководство к действию, как свой долг <...> Мочульский справедливо замечает, что "свой путь" для Гоголя—"поучение и нравственное влияние" <...>»<sup>118</sup>

Однако, автор диссертации считает, что нельзя относиться к Гоголю как к духовному учителю в строго религиозном смысле, он не переставал быть художником, т.е. его установка — «Я не совращался с своего пути. Я шел тою же дорогою» — до конца оставалась для него актуальной. Как писатель, Гоголь шел путем не только созерцания вечных духовных истин в платоническом их понимании но и, как пишет Тибор Бароти:

«Гоголь, все творчество которого охвачено платоническим пониманием творчества и эстетической функции искусства, эстетическое и художественное мировоззрение которого основывается на идеале воплощения одухотворяющей человека, весь человеческий мир идеи и, в то же время, на не менее творческом, требующим не менее души и одухотворенности отталкивания от неодухотворенного окружающего мира».<sup>119</sup>

В этом же видении, по мнению автора диссертации, открывается новая перспектива творчества Гоголя, которая связывает «Женщину» с двумя повестями петербургского цикла «Портрет» и «Рим».

«Женщина» построена на возражениях Платона Телеклесу, для которого его возлюбленная, Алкиноя – адское порождение. Платон, однако, видит в ней, освещает ее как воплощение мира идей:

---

<sup>118</sup> Симеон (Томачинский). Путеводитель к «Светлому воскресенью» // Духовный путь Н.В. Гоголя. В двух частях. Гоголь в русской религиозно-философской критике. Авторы-составители: В.А. Воропаев, И.А. Виноградов. М.: Русское слово, 2009. с. 293.

<sup>119</sup> Бароти, Т. Взгляды Гоголя на искусство и эстетику и их отражение в его творчестве // *Dissertationes Slavicae*, XV. Материалы и сообщения по славяноведению. Szeged, 1982. с. 41.

«Что женщина? — Язык богов! Мы дивимся кроткому, светлому челу мужа; но не подобие богов созерцаем в нем: мы видим в нем женщину, мы дивимся в нем женщине, и в ней только уже дивимся богам».<sup>120</sup>

Однако, как пишет Тибор Бароти, Гоголь не отказывается «от мечты воплотить свою идею именно в реалистическом изображении природы».<sup>121</sup> В этом Т.Бароти видит отличие гоголевского видения от чисто платонического понимания прекрасного. Здесь в силу вступает религиозный аспект морального и эстетического мировосприятия писателя.

Если мы обратим внимание на следующие слова в «Женщине»: «Что такое любовь?—Отчизна души, прекрасное стремление человека к минувшему, где совершалось беспорочное начало его жизни, где на всем остался невыразимый, неизгладимый след невинного младенчества, где всё родина»,<sup>122</sup> мы увидим, что Гоголь идет дальше представления Платоном *женского* и указывает на более отдаленную эсхатологическую перспективу человечества, а именно — возвращение человека к духовному истоку райского безгрешного состояния.

Это перекликается с последними словами наставления отца сыну в «Портрете»:

«Намек о божественном, небесном рае заключен для человека в искусстве, и по тому одному оно уже выше всего <... > нее не властен человек возвыситься от земли и не может дать чудных звуков успокоения. Ибо для успокоения и примирения всех нисходит в мир высокое создание искусства. Оно не может поселить ропота в душе, но звучащей молитвой стремится вечно к богу».<sup>123</sup>

Возвращения в «отчизну души», к беспорочному началу, желает и ожидает Гоголь, но оно должно отражаться в соответствии с культурной перспективой, которую предлагает Пушкин — профетическое служение.

Как уже было сказано выше, Гоголь в своем творчестве расширяет эту пушкинскую перспективу до деятельного участия в восстановлении идеального миропорядка в его софийном качестве, что составляет сердцевину христианского мировоззрения.

---

<sup>120</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Т.7. с. 7

<sup>121</sup> Бароти, Т. Взгляды Гоголя на искусство и эстетику и их отражение в его творчестве // *Dissertationes Slavicae*, XV. Материалы и сообщения по славяноведению. Szeged, 1982. с. 41.

<sup>122</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Т.7. с. 8.

<sup>123</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. Т.3. с. 120–121.

Это ожидаемое Гоголем состояние достигается в отрывке «Рим». Все противоречия мира растворяются в Софии, в идеальном начале, отражением которого в земной жизни является в повести та же женщина, здесь, Аннунциата:

«Солнце опускалось ниже к земле; румянее и жарче стал блеск его на всей архитектурной массе; еще живей и ближе сделался город; еще темней зачернели пинны; еще голубее и фосфорнее стали горы; еще торжественней и лучше готовый погаснуть небесный воздух <...> Боже, какой вид! Князь, объятый им, позабыл и себя, и красоту Аннунциаты, и таинственную судьбу своего народа, и все, что ни есть на свете».<sup>124</sup>

Следует еще раз сказать несколько слов о культурологическом аспекте творчества Гоголя, современная проблематика которого в сфере интеркультурных связей начала получать свое освещение уже в XIX веке, когда, по словам Николая Бердяева, «господствующее сознание» заменило теологию социологией.

«Социология стала евангелием «передовых» людей века. Бога стали искать в социальности, общественности»,<sup>125</sup> в то время, как считает Н. Бердяев, об истинной общественности можно говорить только в свете ее религиозно-онтологических основ. Это тесно связано с национальным сознанием любой культурной среды. Интернационально-космополитические тенденции общественного развития «есть <... > борьба за человека абстрактного, за абстракцию человека».<sup>126</sup>

О губительной силе наносной космополитической культуры Гоголь рассуждает в своей замечательной лекции «Ал-Мамун», вышедшей в сборнике «Арабески».

Причины падения арабского халифата Гоголь видит не в той интеграции культурных ценностей западного просвещения, которые помогают развитию своей нации, как это делал Гарун, который объединял в себе все лучшие качества правителя, а в искусственном насаждении тех его элементов, которые чужды ментальности и темпераменту восточных народов. Но просвещение,— пишет

---

<sup>124</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. Т.3. с. 226.

<sup>125</sup> Бердяев, Н. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. 2001. Библиотека «Вехи». Приводится по изданию: Париж: YMCA-PRESS, 1990. Письмо второе. О религиозно-онтологических основах общественности. — <http://www.vehi.net/berdyayev/neraven/index.html>.

<sup>126</sup> Там же, Письмо четвертое. О нации.

Гоголь,— «вводимое Ал-Мамуном, менее всего отвечало природным элементам и колоссальности воображения арабов».

«Это облечение в видимость и порядок», которые так «околдовали» восточных ученых впоследствии внесли хаос в космос арабской души. Духовное знание восточных народов, их чувственная интуиция были подвергнуты догматизации по образцу, не соответствующему их представлениям о мироздании.

Разумеется, Гоголь видит проблему не в том, что ученые, служившие халифату, представляли христианское мировоззрение, и не в проникновении христианства в арабский мир. Проблема в том, что «<...> дерзко обезображенные идеи христианства, странно озарившие тогдашние науки, не слившиеся с ними, но, можно сказать, уничтожившие их своим преобладанием, представляли совершенный контраст пламенной природе араба, у которого воображение слишком потопляло тощие выводы холодного ума"». <sup>127</sup>

Роковую ошибку Ал-Мамуна Гоголь видит в том, что он не учел при введении просвещения культурных основ жизни арабских народов. Ал-Мамун «<...> упустил из вида великую истину, что образование черпается из самого же народа что просвещение наносное должно быть, в такой степени заимствовано, сколько может оно помогать собственному развитию, но что развиваться народ должен из своих же национальных стихий». <sup>128</sup>

Христианизация арабского культурного сознания на научной основе, которая была чужда «народного духа и обычев земли» невольно приобрела характер скрытой «диверсии», подорвавшей государственность халифата. Реформа Корана, лишённого всякой логики «холодного ума», задуманная Ал-Мамуном, лишала народ самого его существа, «энтузиазма», который был связан с понятием о рае, как чувственном воздаянии за убогость земной жизни.

В этой статье, по мнению автора диссертации, Гоголь поднимает необыкновенную многогранную тематику, которую можно возвести к онтологическому пониманию не только творчества и культуры, а человеческой истории вообще.

---

<sup>127</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Т.7. с. 86.

<sup>128</sup> Там же, с. 87.

У Гоголя истоки человечества и его конечная судьба связаны с осуществлением Царства Божьего, на возможности возвращения человека к безгрешному состоянию.

Таким образом, можно сказать, что, красота, искусство, государственность, народность, гражданственность, долг, представляют единую концептуальную парадигму всего его творчества.



## II. ПРЕДЫСТОРИЯ «ПЕТЕРБУРГСКИХ ПОВЕСТЕЙ»:

### «ВЕЧЕРА НА ХУТОРЕ БЛИЗ ДИКАНЬКИ»

#### «МИРГОРОД»

Первый цикл повестей Гоголя представляет собой мир, по замечанию Г.А. Гуковского, «украинского острова Утопия», «образ светлой мечты о нормальной, естественной жизни, где все — здоровое, яркое, где торжествует молодость, красота, нравственное начало <... > где препятствия устраняются легче, чем возникают <... > и все невозможное становится возможным». <sup>129</sup>

Однако,— отмечает Г.А. Гуковский,— несмотря на романтические истоки начального творчества писателя, «культ субъекта» «<...> это «я» — у Гоголя не индивидуальность личности, а сущность народного сознания». <sup>130</sup>

Художественное сознание Гоголя не просто использует отдельные мотивы фольклора, в отличие от предшествующих ему литературных практик (такова, например, поэзия Жуковского, Козлова), но вбирает и объединяет их в себе.

Этот, только Гоголю свойственный метод использования фольклорных образов, отражает «тип сознания, выраженный в нем», «смысл, дух, склад сознания фольклора». <sup>131</sup>

«Это же образует,— пишет Г.А. Гуковский,— и самую идейную суть «Вечеров», воплощение не индивидуальной, а коллективной мечты и нормы, этической и эстетической, в формах, подобных реальности». <sup>132</sup>

Это позволяет исследователям и сегодня говорить о подлинной оригинальности «мифотворческого метода» Гоголя. Так, О. Краснобаева обращает внимание на важность отношения самого писателя к фольклорно-

---

<sup>129</sup> Гуковский, Г.А. Реализм Гоголя. М.—Л.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1959. с. 35.

<sup>130</sup> Там же, с. 39.

<sup>131</sup> Там же с. 56–57.

<sup>132</sup> Там же, с. 35.

мифологической традиции «„переливания“ мифа в литературу», отображающую «сакрально-мифическую функцию мифа, синкретизм мифологического мышления».

«Украинский миф Гоголя глубоко индивидуальный и вместе с тем общекультурный,—пишет О. Краснобаева,— Стремление писателя к глубинному, архетипному, универсальному нашло свое новейшее выражение в его ранних повестях, но не исчезло и на последующих этапах творчества».<sup>133</sup>

Гоголь в VII письме «Выбранных мест» («Об Одиссее, переводимой Жуковским») разъясняет ту свою мысль в отношении к мифотворчеству, которая, проходя через сознание писателя-христианина, создает мифическое в освещении христианских идей и ценностей и этим сообщает мифу такое духовное истолкование, которое так влияет на сознание общества и дух времени, что «когда всем, наконец, начинает становиться подозрительным то совершенство, на которое возвели нас наша новейшая гражданственность и просвещение; когда слышна у всякого какая-то безотчетная жажда быть не тем, чем он есть, может быть, происшедшая от прекрасного источника быть лучше».<sup>134</sup>

Тогда «Одиссея», в картинах детской простоты жизни древнего грека, со всем ее несовершенством, «поразит свежестью жизни, непритупленной, младенческою ясностью человека»

Упрек обществу девятнадцатого века увидится в том, как человек древней культуры «одним только простым исполнением этих обычаев дошел до того, что приобрел какую-то стройность и даже красоту поступков, так что все в нем сделалось величаво с ног до головы, от речи до простого движения и даже до складки платья, и кажется, как бы действительно слышишь в нем богоподобное происхождение человека?».<sup>135</sup>

По видению Гоголя, ожидаемое воздействие «Одиссеи» «на страждущих и болеющих от своего европейского совершенства», «эстетическую пользу души каждого из них» в значительной степени составляет духовный потенциал самого

---

<sup>133</sup> Краснобаева, О.Д. Концепт мифологического как основа семиотической прагматики гоголевского текста. Международная научно-практическая Конференция «ГОГОЛЬ И МИР». Организатор: Волынский национальный университет имени Леси Украинки, Русский культурный центр в Волынской области. Место проведения: г. Луцк, Волынский национальный университет имени Леси Украинки, филологический факультет. 26-28 ноября 2008 г. — [http://www.znatoki.eu/MUOR/Festivali/Gogol\\_i\\_Mir.htm](http://www.znatoki.eu/MUOR/Festivali/Gogol_i_Mir.htm)

<sup>134</sup> Гоголь Н.В. Собр. соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Выбранные места из переписки с друзьями. VII. Об Одиссее, переводимой Жуковским. Т.7. с. 209.

<sup>135</sup> Там же, с. 20.

переводчика, который «стал как бы каким-то зрительным, выясняющим стеклом перед читателем, сквозь которое еще определительней и ясней высказываются все бесчисленные <...> сокровища оригинала».<sup>136</sup>

Эти слова еще раз подтверждают лично выстраданное Гоголем понимание художественного творчества, которое высказал он в VII главе «Мертвых Душ». В «равно чудных стеклах» писателя-творца «презренная жизнь» становится «перлом создания», не в подражании, но выявлении во всем универсальной идеи единства мира, прозреваемого в отношении к Богу и в отношении с Богом.

Таковыми же являются требования и к переводчику, который весь, отраженный в «Одиссее» древнегреческий космос, «весь древний мир, публичную и домашнюю жизнь, все поприща тогдашних людей, с их ремеслами, знаниями, верованиями <...>», может выразить так, как сделал это Жуковский:

«Это не перевод, но скорей воссоздание, восстановление, воскрешение Гомера». Поэтому, чтобы постигнуть истинную ценность Гомера для человечества, чтобы сквозь «чудные стекла» узреть и открыть подлинную красоту и совершенство человека, «нужно было совершиться внутри самого переводчика многим таким событиям, которые привели в большую стройность и спокойствие его собственную душу, необходимые для передачи произведения, замышленного в такой стройности и спокойствии; нужно было, наконец, сделаться глубже христианином, дабы приобрести тот презирающий, углубленный взгляд на жизнь, которого никто не может иметь, кроме христианина, уже постигнувшего значение жизни. Вот скольким условиям нужно было выполниться, чтобы перевод "Одиссеи" вышел не рабская передача, но послышалось бы в нем слово живо, и вся Россия приняла бы Гомера, как родного!».<sup>137</sup>

В этом случае, в мифической реальности гомеровских песен, поражающих, кроме всего, и необыкновенным «познанием всех изгибов души человеческой, которые все были ведомы всевидевшему слепцу», только в этом случае христианское религиозное сознание, необходимым элементом которого, по словам Вл. Соловьева, является «идеализм — признание иного, идеального космоса,

---

<sup>136</sup> Там же, с. 203.

<sup>137</sup> Там же, с.203.

признание царства небесного за пределами мира земного»,<sup>138</sup> сквозь языческое многобожие, читатель-народ увидит «только доказательство того, как трудно человеку самому, без пророков и без откровения свыше, дойти до того, чтобы узнать бога в истинном виде, на каких нелепых видах станет он представлять себе лик его, раздробивши единство и единослие на множество образов и сил <... > Словом, многобожие оставит он в сторону, а извлечет из "Одиссеи" то, что ему следует из нее извлечь, — то, что ощутительно в ней видимо всем, что легло в дух ее содержания и для чего написана сама "Одиссея", то есть, что человеку везде, на всяком поприще, предстоит много бед, что нужно с ними бороться, — для того и жизнь дана человеку, — что ни в каком случае не следует унывать, как не унывал и Одиссей, который во всякую трудную и тяжелую минуту обращался к своему милому сердцу, не подозревая сам, что таковым внутренним обращением к самому себе он уже творил ту внутреннюю молитву богу, которую в минуты бедствий совершает всякий человек, даже не имеющий никакого понятия о боге. Вот то общее, тот живой дух ее содержания, которым произведет на всех впечатление "Одиссея" <... >».<sup>139</sup>

А.Ф. Лосев, исследуя диалектику мифа, говорит: «<...> миф есть (для мифического сознания, конечно) наивысшая по своей конкретности, максимально интенсивная и в величайшей мере напряженная реальность. Это не выдумка, но — наиболее яркая и самая подлинная действительность. Это — совершенно необходимая категория мысли и жизни, далекая от всякой случайности и произвола».<sup>140</sup>

«Миф всегда синтетически-жизненен и состоит из живых личностей, судьба которых освещена эмоционально и интимно ощутительно»,<sup>141</sup> «<...> миф всегда имеет упор в факты, существующие как именно факты. Их бытие – *абсолютное бытие*».<sup>142</sup> «Для мифического сознания как такового миф вовсе не есть ни сказочное бытие, ни даже просто трансцендентное. Это – самое реальное и живое, самое непосредственное и даже чувственное бытие».<sup>143</sup>

---

<sup>138</sup> Соловьев, Вл. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из "Трех разговоров...": Краткая повесть об Антихристе. Сост. и примечания А.Б.Муратов. СПб.: Худ. Лит, 1994. Чтение седьмое. – <http://www.vehi.net/soloviev/chteniya/index.html>

<sup>139</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984. Т. 7. Выбранные места из переписки с друзьями. VII. Об Одиссее, переводимой Жуковским. с. 204-205

<sup>140</sup> Лосев, А.Ф. Диалектика мифа. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. с. 396.

<sup>141</sup> Там же, с. 402.

<sup>142</sup> Там же, с. 415.

<sup>143</sup> Там же, с. 417.

По поводу украинской сказочной тематики Гоголя В.Гиппиус пишет следующее: «Гоголь силой творческой интуиции, которую позже сам называл "ясновидением", воссоздает целый мир, настолько живой и стройный, что загипнотизированные современники <...> поверили в его *реальное* существование».<sup>144</sup>

Таким образом, можно сказать, что у Гоголя, фольклорные образы приобретают силу конкретного экзистенциального бытия.

В связи с «Вечерами» Г.А.Гуковский особенно заостряет внимание на «очеловечении» фантастических существ в «космическом» пространстве повестей:

«У Гоголя в "Вечерах" черти, ведьмы, колдуны — вовсе не "духи", не мистические видения "интеллигентской" романтики, не символы поэзии, изнутри освещающей обыденщину, как у Гофмана, В. Одоевского или Погорельского, не образы тайных и таинственных сил бытия, kloкочущих под покровом убогой коры повседневности, как у Матюрена, не формы воплощения "реальнейшего" богатства вселенского духа, заключенного в брэнной и иллюзорной оболочке материального и конкретного, как у Новалиса, — а совсем наоборот, такие же конкретные, материальные и даже обыденные существа, как и люди, как обыкновенные деревенские обыватели, — только имеющие некоторые дополнительные по отношению к людям физические свойства. Они не отделены от людей в качестве духов, но, напротив, сопоставлены с ними и приравнены к ним своей полнейшей материальностью», «<...> образы материальности и «человечности» чертей и других мифологических существ все время поддерживаются манерой повествовать о них совсем как о людях <...> всё — сравнения с людьми, и именно с человеческой обыденностью, делающие и чертей с причтом по-человечески обыденными».<sup>145</sup>

В контексте нравственного содержания «космического», здесь — мифического аспекта мира «Вечеров», в его реальном, чувственном качестве, по видению автора диссертации, вполне действительно обоснованно карнавальное единство народного сознания, о котором пишет Бахтин, когда духовная иерархия как inferнального, так и божественного представлена телесными образами и

<sup>144</sup> Гиппиус, В. Гоголь. — [http://feb-web.ru/feb/classics/critics/gippius\\_v/gzd/gzd-009-.htm](http://feb-web.ru/feb/classics/critics/gippius_v/gzd/gzd-009-.htm)

<sup>145</sup> Гуковский, Г.А. Реализм Гоголя. М.-Л.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1959. с. 54-57.

физическими (физиологическими) действиями, на что, например, указывает и Ю.Манн.

Так, нечистая сила представлена чертом, похожим на немца, с пятаком как у свиньи, ведьма — Солоха, кумушка, кружащая головы почтенных казаков, посещающая церковь, мирно сосуществующая со своим «богобоязненным» сыном, кузнецом и иконописцем одновременно; и это не вступает в прямое противоречие с ее «несветским» занятием и общением с чертом. Таким образом, существование зла здесь также оправдано именно таким мифическим чувственным бытием.

В связи с этим, можно указать на определение О.Краснобаевой гоголевской мифической картины мира, которая пишет следующее: «Гоголевская мифическая модель мира всегда ориентируется на космологизм всего существующего: все окружающее связывается с космосом, соотносится с ним. Космос – это гармония, порядок, такие универсальные знаковые комплексы, как небо, жизнь, вода, день».<sup>146</sup>

С этими мотивами связывается, идея сакральности, софийности мира, составляющие которых, как пишет С.Гончаров, «становятся основой романтической мифопоэтики и натурэстетики, формируя представление о возвышенном».<sup>147</sup> Так,— продолжает С.Гончаров,— уже в статьях «Арабесок» «семантизация возвышенного ощутимо соотносится с метафизическим контекстом софийности».<sup>148</sup> Гончаров также указывает на такие понятия, восходящие к библейской традиции, как *тишина*, *молчание*, наиболее выраженные в религиозных учениях аскетики и исихазма, сосредотачивающихся на состоянии «”внутреннего“/невидимого метафизического мира и ”внутреннего человека“, источник которых — божественное, неподдающееся никакому определению и восприятию».<sup>149</sup>

---

<sup>146</sup> Краснобаева, О.Д. Концепт мифологического как основа семиотической прагматики гоголевского текста. Международная научно-практическая Конференция “ГОГОЛЬ И МИР”. Организатор: Волынский национальный университет имени Леси Украинки, Русский культурный центр в Волынской области. Место проведения: г. Луцк, Волынский национальный университет имени Леси Украинки, филологический факультет. 26-28 ноября 2008 г. – [http://www.znatoki.eu/MUOR/Festivali/Gogol\\_i\\_Mir.htm](http://www.znatoki.eu/MUOR/Festivali/Gogol_i_Mir.htm)

<sup>147</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с. 18.

<sup>148</sup> Там же, с. 18.

<sup>149</sup> Там же, с. 10.

Таким образом, можно сказать, что у Гоголя, безличный характер платоновского космоса приобретает личностные характеристики, т. е. человек через призму софийности, логосности мира, вступает в непосредственный диалог с божественными сферами.

Такая точка зрения, по мнению автора, позволяет увидеть мир как благоизволение божества, и это делает возможным присутствие мотива лестницы, по которой сходит Бог, чтобы разогнать нечистую силу, позволяет ощутить силу иконописного творчества, отображающего «правильный» метафизический порядок мироздания, опознать ведьму по черноте внутри прекрасного русалочьего тела, обратить в бегство колдуна со свадьбы при виде святых икон.

Задача восстановления мира в его софийном качестве и осуществление принципа красоты у Гоголя необходимо связывается с проблемой присутствия зла в мире как «уродства» красоты, победа над которым видится как «исправление», преодоление этого уродства.

Это, по мнению автора диссертации, вполне может быть обосновано господствующим мнением церковных писателей восточно-православной церкви о природе зла, сочинения которых, как, например, труды Дионисия Ареопагита, были переведены на русский язык уже в 1786 году. Сергей Булгаков приводит следующие несколько мнений о природе зла Дионисия Ареопагита:

«Все сущее происходит из добра, а не из зла, а потому и зло не есть вполне зло, но участвует в добре». «По природе своей не злы и демоны, - они могут вносить порчу, но не могут уничтожить бытия, и злоба их состоит в прекращении участия в дарах божественных». «Для всех: и умов, и душ, и тел зло состоит в бессилии (ασθένεια) обладать свойственным им благом и в отпадении от него».

И Блж. Августина:

«Зло есть не что иное, как отрицание (negatio), испорченность (corruptio) и лишение (privatio) блага – бытия».<sup>150</sup>

Юрий Манн обращает внимание на сходство оседлания Вакулой черта с житийным эпизодом из жизни св. Антония Новгородского.<sup>151</sup> Похожую

---

<sup>150</sup> Булгаков С. Свет невечерний. М.: Республика, 1994. с.229-231.

<sup>151</sup> Манн, Ю. Поэтика Гоголя. М.: Худ. лит., 1978. с. 27.

параллель с житийной традицией (Св. Акакий) можно обнаружить и в «Шинели».<sup>152</sup>

Основная и незаменимая роль в восстановлении порядка, по представлению Гоголя, принадлежит искусству. Это наглядно и недвусмысленно дает понять заключительная сцена «Сорочинской ярмарки», где по одному смычку музыканта все приходит в единение, сливается в одну душу, а также иконы, написанные Вакулой, где зло изображено во всем своем уродстве.

Здесь можно указать еще на одну особенность изображения Гоголем «преодоления» зла, осуществляемое под знаком блага, которое, словами Вл. Соловьева, «<...> есть единство всего или всех, то есть любовь, как *желаемое*, то есть как любимое, — следовательно, здесь мы имеем любовь в особенном и преимущественном смысле как идею идей: это есть единство *существенное*», «<...> вообще говоря, всякое внутреннее единство, всякое изнутри идущее соединение многих есть любовь (в том широком смысле, в котором это понятие совпадает с понятиями лада, гармонии, и мира или *міра*<sup>153[i]</sup>, космоса). В этом смысле благо, истина и красота являются лишь различными образами любви».<sup>154</sup>

С.Гончаров, обращает внимание на существенную деталь мировоззрения Гоголя, которая отразилась уже в ранних статьях «Арабесок»: «Заметим, что в статьях "Арабесок", семантизация возвышенного ощутимо соотносится с метафизическим контекстом софийности. Так, например, статья "Скульптура, живопись, музыка" дает представление о трех ступенях воплощения божественной мудрости, или иначе — о трех ипостасях софийности».<sup>155</sup>

В этом случае единение, как считает автор диссертации, происходит не только на основе принципа карнавальности, праздничности общего народного действия, но и на основе осуществления принципа софийности, смыслового единства существования мира:

«Странное неизъяснимое чувство овладело бы зрителем, при виде, как от одного удара смычком музыканта в сермяжной свитке, с длинными закрученными усами, всё обратилось, волею и неволею, к единству и перешло в

---

<sup>152</sup> См. Манн, Ю. Поэтика Гоголя. М.: Худ. лит., 1978. с. 103.

<sup>154</sup> Соловьев, Вл. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. из "Трех разговоров...": Краткая повесть об Антихристе. Сост. и примечания А.Б.Муратов. СПб. : Худож. лит., 1994. Чтение седьмое.

<sup>155</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с. 18.



согласие. Люди, на угрюмых лицах которых, кажется, век не проскальзывала улыбка, притопывали ногами и вздрагивали плечами. Всё несло. Всё танцовало».<sup>156</sup>

Однако, например, Юрий Манн указывает на отход здесь Гоголя от карнавализации. Как и замечает исследователь, порядок восстанавливается только на время. За народным единением следует сцена с тацующими старухами:

«Но еще страннее, еще неразгаданнее чувство пробудилось бы в глубине души при взгляде на старушек, на ветхих лицах которых веяло равнодушие могилы, толкавшихся между новым, смеющимся, живым человеком. Беспечные! даже без детской радости, без искры сочувствия, которых один хмель только, как механик своего безжизненного автомата, заставляет делать что-то подобное человеческому»<sup>157</sup>

Тут Гоголем вводится еще одна четкая линия, на которую так или иначе указывают исследователи творчества писателя.

Общеизвестно, что изображение зла было одной из основных тем творчества Гоголя. Этому посвящены работы таких исследователей и философов, как К.Мочульский, Д.Мережковский, В.Гиппиус, С.Франк и другие. Уже вышеуказанные исследователи заметили доминирование метафизической линии в произведениях писателя. К. Мочульский, вслед за В. Гиппиусом, отмечает, что в «Вечерах на хуторе близ Диканьки» «главной темой было вторжение демонических сил в жизнь человека».<sup>158</sup>

Симеон Франк пишет: «Розанов, Мережковский, Брюсов первыми предложили правильное понимание характера Гоголя и его искусства. Они обратили внимание на многие примечательные черты редкостного религиозно-метафизического ощущения жизни уже в художественных произведениях Гоголя».<sup>159</sup> Далее С.Франк говорит: «Гоголь признавался, что веселость его первых произведений вызывалась потребностью развеять комическими образами внезапные приступы меланхолии. Но при этом его личную сущность отличало

---

<sup>156</sup> Гоголь Н.В. Собр. Соч. в VI томах. М.: Гос. изд-во Худ. Лит., 1950. Т.1. с. 35.

<sup>157</sup> Там же, с. 35.

<sup>158</sup> Мочульский, К.В. Духовный путь Гоголя // Духовный путь Н.В. Гоголя. В двух частях. Гоголь в русской религиозно-философской критике. Авторы-составители: В.А. Воропаев – И.А. Виноградов. М.: Русское слово, 2009. с. 27.

<sup>159</sup> Франк, С.Л. Религиозное сознание Гоголя // Духовный путь Н.В. Гоголя. В двух частях. Гоголь в русской религиозно-философской критике. Авторы-составители: В.А. Воропаев И.А. Виноградов. М.: Русское слово, 2009. с. 64

замечательно острое врожденное чувство присутствия в первосущности мирового бытия демонического—равно ужасного, как и пошлого и злого <... > Примечательно также постоянное—то комическое, чаще мрачно-таинственное, появление черта уже в первых беспечных новеллах Гоголя».<sup>160</sup>

В главе, посвященной первому циклу рассказов Гоголя К.Мочульский пишет следующее: «Но смешное постепенно переставало быть смешным, а мрачность его «меланхолического от природы характера» упивалась изображением зла и смерти».<sup>161</sup>

В данном случае, как уже было сказано, проблематика зла может представлять интерес в аспекте «неполноты бытия», как «недостаток, лишение блага».

Сергий Булгаков говорит о том, что зло, как актуализированное за счет «тварной свободы» «то ничто», «из которого сотворен мир», «становится многократно, многообразно и многолико, оно существует уже и как космическое начало—зло в природе, и как антропологическое—злая воля в человеке».<sup>162</sup>

Но уже в «Вечерах», как сегодня считают некоторые исследователи, у Гоголя возникает гностическое понимание проблемы зла «как проявления материальной стихии мира», которое именно в такой форме, как пишет С. Гончаров по следам М.Вайскопфа, «входит в творчество Гоголя. Ее презентация связана с насыщением поэтического мира детализированной материальностью, лишенной позитивной спиритуальности».<sup>163</sup> (Далее это и отразится в повестях следующего сборника Гоголя «Миргород»)

«Вместе с тем, с космосом в ранней гоголевской мифологии неразрывно связаны лексемы «хаос», «уничтожение гармонии», «нарушение законов существования» и др.»<sup>164</sup> — пишет О. Краснобаева.

---

<sup>160</sup> Там же, с. 64–65.

<sup>161</sup> Мочульский, К.В. Духовный путь Гоголя. // Духовный путь Н.В. Гоголя. В двух частях, Гоголь в русской религиозно-философской критике. Авторы-составители: В.А. Воропаев – И.А. Виноградов. М.: Русское слово. 2009. с. 25.

<sup>162</sup> Булгаков, С.Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994. с. 228.

<sup>163</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с. 20.

<sup>164</sup> Краснобаева, О.Д. Концепт мифологического как основа семиотической прагматики гоголевского текста. Международная научно-практическая Конференция «ГОГОЛЬ И МИР». Организатор: Волынский национальный университет имени Леси Украинки, Русский культурный центр в Волынской области. Место проведения: г. Луцк, Волынский национальный университет имени Леси Украинки, филологический факультет. 26-28 ноября 2008 г. – [http://www.znatoki.eu/MUOR/Festivali/Gogol\\_i\\_Mir.htm](http://www.znatoki.eu/MUOR/Festivali/Gogol_i_Mir.htm)

Обращает на себя внимание и та «немотивированность», «странность», возникновения и озвучания мотива тоскливого томления души, безрадостности, определяющего «неучастие», отстранение от гармонии. Уже в сцене с танцующими старухами, как справедливо замечает Юрий Манн, неприменима характеристика «рождающей смерти», данная Бахтиным, «они не радостны <...> наоборот <...> их стойкая безрадостность, мрачность находятся в зловещем контрасте с производимыми ими движениями танца. Они не несут в себе плода новой жизни — в них лишь "равнодушные могилы"». <sup>165</sup> Далее,— указывает Ю. Манн,— за этим следует другая «странность» финала:

«Не так ли и радость, прекрасная и непостоянная гостья, улетает от нас, и напрасно одинокий звук думает выразить веселье? В собственном эхе слышит уже он грусть и пустыню и димо внемлет ему. Не так ли резвые друзья бурной и вольной юности, поодиночке, один за другим, теряются по свету и оставляют, наконец, одного старинного брата их? Скучно оставленному! И тяжело и грустно становится сердцу, и нечем помочь ему». <sup>166</sup> которая определяет присутствие «сторонней точки зрения—повествователя», не участвующего во всеобщем празднестве, который, как «оставленный» «являет собой резкий диссонанс к неразчлененной цельности карнавального начала». <sup>167</sup>

За этим Юрий Манн констатирует «два направления, в которых совершается отход от всеобщности и цельности народного действия. Одно — в сторону механической имитации жизни, предвещающей столь значащие для зрелого Гоголя моменты мертвенности, автоматизма, омертвления — весь комплекс мотивов «мертвых душ». Другое направление — в сторону какой-то глубокой, томящейся в себе и страдающей духовности». <sup>168</sup>

Это действительно образом подтверждает мнение гоголеведов, с которым можно согласиться, о наличии линии зла в произведениях писателя в его «космическом», «самостоятельном» качестве, но, по мнению автора диссертации, только в том его выражении, когда, по определению Флоренского, «психологически это значит, что злая воля человека, выявляющая себя в похотях и в гордыне характера, отделяется от самого человека, получая самостоятельное,

---

<sup>165</sup> Манн, Ю. Поэтика Гоголя. Москва. 1978. с.15

<sup>166</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. Т.1. Гос. изд-во художественной литературы. Москва 1950. с. 35.

<sup>167</sup> Манн, Ю. Поэтика Гоголя. М.: Худ. лит., 1978. с. 16.

<sup>168</sup> Там же, с. 16.

бессубстанциональное в бытии положение <...>». «Не только энергия доброй воли, но и энергия злой воли находит себе самостоятельное, уже далее независимое от волящего выражение».<sup>169</sup>

Здесь, видимым образом, метафизическое зло представляется как неучаствующее в круговороте жизни, выпадающее из диалектического единства, и существует как потенциальная угроза, но не вторжения в жизнь человека, а как угроза тотального поглощения добра, блага, красоты, и, таким образом, угроза подмены «идеала Мадонны» «содомским идеалом». В этом случае, и роль искусства и творчества вообще, подвергается угрозе нивелирования («Миргород»).

Замечательно, в связи с этим, что Вакула, обратившийся за помощью к колдуну, готовый вступить с чертом в союз ради дел земных, мирских, «одуревший» от любви к красавице Оксане, которая и побудила его на такие действия, внезапно прозревает и приходит в ужас от богопротивной в Святой вечер скоромной пищи:

«Однако что за черт! ведь сегодня *голодная кутья*, а он ест вареники, вареники скоромные! Что я, в самом деле, за дурак, стою тут и греха набираюсь! Назад!» И набожный кузнец опрометью выбежал из хаты».<sup>170</sup> Этот ужас перед собственной греховностью дал ему силу справиться с кознями черта и написать еще одну икону, где черт изображен еще более отвратительным и гнусным.

Юрий Манн обращает внимание еще на одну деталь, которая также существенным образом указывает на отход Гоголя от карнавализации образов повестей — это испуг и плач детей, являющихся «вестниками недоброго», «они первыми чувствуют присутствие злой силы».<sup>171</sup>

Так,—пишет Манн,—у Гоголя «амбивалентность вновь модифицируется за счет усилия (с помощью реакции ребенка) моментов страшного и непонятного в перспективе будущего».<sup>172</sup> В то время как «дедемонизация и опрощение злой силы вместе с тенденцией ее одоления привели к созданию особенной разновидности мифологического существа —глупого черта».<sup>173</sup>

---

<sup>169</sup> Флоренский, П. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. Письмо восьмое. Геенна. с. 212, 226.

<sup>170</sup> Гоголь, Н.В. Собр. Соч. в VI томах. Т.1. М.: Гос. изд-во худ. Лит, 1950. с. 120.

<sup>171</sup> Манн, Ю. Поэтика Гоголя. М.: Худ. лит., с. 28.

<sup>172</sup> Там же, с. 28.

<sup>173</sup> Там же, с. 24.

В этом случае, как считает автор диссертации, определяются две линии злого — мифологическая, народно-комическая, и метафизическая .

Поэтому роль искусства оказывается действенной и постоянной в той действительности, где основным ее показателем является воплощенная софийность мира. Где же есть метафизический ужас, там художник способен только на время восстановить порядок и иерархию основного бытия. В этом случае искусство должно взойти на ту свою качественно новую ступень, о которой говорит иконописец из «Портрета»:

«В ничтожном художник-создатель так же велик, как и в великом; в презренном у него уже нет презренного, ибо сквозит невидимо сквозь него прекрасная душа создавшего, и презренное уже получило высокое выражение, ибо протекло сквозь чистилище его души. Намек о божественном, небесном рае заключен для человека в искусстве, и по тому одному оно уже выше всего. И во сколько раз торжественный покой выше всякого волненья мирского; во сколько раз творенье выше разрушенья; во сколько раз ангел одной только чистой невинностью светлой души своей выше всех несметных сил и гордых страстей сатаны, - во столько раз выше всего, что ни есть на свете, высокое создание искусства. Все принеси ему в жертву и возлюби его всей страстью. Не страстью, дышащей земным вожделением, но тихой небесной страстью; без нее не властен человек возвыситься от земли и не может дать чудных звуков успокоения. Ибо для успокоения и примирения всех нисходит в мир высокое создание искусства. Оно не может поселить ропота в душе, но звучащей молитвой стремится вечно к богу».<sup>174</sup>

Здесь важно еще раз обратить внимание на ту особенность изображения Гоголем «человеческого космоса», на которую уже указывали исследователи, и которая, по мнению автора диссертации, у Гоголя является одним из основных показателей такой оценки и переоценки жизни, которая должна стать первой ступенью к пониманию творчества, а затем должна выразиться в искусстве. Это наличие *видимого* и *невидимого* миров.

Так, Г.А. Гуковский обращает внимание на «различие двух миров» как на важную деталь изобразительного пространства «Вечеров»:

---

<sup>174</sup> Гоголь, Н.В. Собр. Соч. в VI томах. М.: Гос. Изд-во Худ. лит., 1949. Т.3. с. 120–121.

«Основной признак того розового, золотого, яркого и удивительно красивого мира, в который вводит автор «Вечеров» своего читателя, — это его противостояние действительному миру, где человек «в оковах везде», где «он — раб». Основное различие этих двух миров — в том, что один из них, мир оков и земности, — это реальность объективного, давящего на душу и калечащего ее, а другой — мир субъективного, мир мечты, мир чаемого и неосуществленного идеала, творимого духом человека. Но чрезвычайно существенно здесь то, что уже в «Вечерах» различие двух миров не есть различие реального, реальнейшего (мечты субъективного духа) и иллюзорного (объективной действительности), как это бывало у подлинных романтиков, — но по преимуществу различие дурного (действительности) и хорошего (мечты)». «Для Гоголя уже в 1831 году оба аспекта реальности реальны — и "оковы" жизни и свобода мечты и искусства. Ценность, поэзия, творческая победа мечты в том и заключается, что она торжествует над, увы, слишком реальной действительностью оков, наложенных "земностью" на дух человека».<sup>175</sup>

С.Гончаров также отмечает, что «уже в «Вечерах» Гоголь разворачивает дневную и ночную метафизическую парадигму <...> включает своих героев в мистическую коммуникацию, связывая ее с духовным двойничеством героев».<sup>176</sup>

При этом нужно отметить, что, например, у Сковороды в трактате «Наркисс», который ориентирован на преодоление в процессе самопознания человека «земности», видимости, поскольку «вся плоть — пустошь», а телесность связывается с «тенью» и «тьмой», преображенный, влюбившийся в свое богоподобие Наркисс, всматриваясь в воды, на вопрос: «Скажи мне, прекрасный Наркисс, в водах твоих что узрел ты? Явился ли тебе кто?», отвечает: «Узрел я на полотне протекающей моей плоти нерукотворный образ, "который есть сияние славы отчей"».<sup>177</sup>

Разделение миров у Гоголя тем более видится важным, что это восходит к событиям, описанным в Книге Бытия. Как пишет П. Флоренский: «По первым

---

<sup>175</sup> Гуковский, Г.А. Реализм Гоголя. М.-Л.: Гос. изд-во худ. лит., 1959. с. 32.

<sup>176</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с. 20.

<sup>177</sup> Сковорода, Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. Київ: Наукова думка, 1983. с. 122–123.

словам летописи бытия, Бог "сотворил небо и землю"(Быт 1:1), и это деление всего сотворенного надвое всегда признавалось основным. Так и в исповедании веры мы именуем Бога "Творцом видимых и невидимых", Творцом как видимого, так, равно, и невидимого. Но эти два мира - мир видимый и мир невидимый - соприкасаются. Однако их взаимное различие так велико, что не может не встать вопрос о границе их соприкосновения».<sup>178</sup>

Однако, в то время, как Сковорода связывает видимое с телесным, в котором явственно определяется зло, а невидимое с подлинным, т. е. божественным миром, и за счет этого возможно преобразование «ветхого» Наркисса в «нового»,<sup>179</sup> у Гоголя, как считает автор диссертации, и невидимый мир в такой же мере может быть связан со злом.

Таким образом, по мнению исследователей, мир «мечты» соотносим только с идеальным «должным», но не с «существующим» земным (Ю. Манн, ГА. Гуковский).

Юрий Манн, говоря об образах «новой иерархии», *«означающих духовную деятельность»* у Гоголя, пишет:

«<...> духовное и интеллектуальное берет верх над телесным и физическим. Разумеется, берет верх как идеальная система ценностей, как должное, но не как реальное и существующее. В смысле реального и существующего господствует противоположное соотношение, но оно подается так, что мы ощущаем его неоправданность и "недолжность"<...> В новой иерархии реальное протекание духовной деятельности персонажа неадекватно ее должному характеру. Иначе говоря, отмеченные образы всегда двойственны, всегда строятся на просматриваемом противоречии: реального и должного».<sup>180</sup>

С. Гончаров выделяет в «Вечерах» такие противопоставления, как «Великий Полдень» и «мрак непробудной ночи» эмпирического мира, с подчеркнутыми признаками беспорядка, шума, страха, беспамятства»,<sup>181</sup> а также «день», «божественная ночь» и «не-божественная ночь». Во всех указанных

---

<sup>178</sup> Флоренский, П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил- Русская книга, 1993. с. 3.

<sup>179</sup> Голомонзина В.В. Проблема самопознания в учении Г.С. Сковороды. Известия Российского Государственного Педагогического Университета имени А.И. Герцена. Аспирантские тетради. СПб. 2007. №14(37). С.35-41. Фундаментальная библиотека имени императрицы Марии Федоровны. – <http://lib.herzen.spb.ru/page1551.asp?s=11>

<sup>180</sup> Манн Ю. Поэтика Гоголя. М.: Худ. Лит., с. 144–145.

<sup>181</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с. 20.

противопоставлениях, пишет Гончаров, «присутствует мотив сна, <...> он дается через формулу *все "спит"*» и знаменует метафизический аспект 'покоя' и 'тихости' в том случае, если он появляется в паре с *"божественной ночью"* <...> Там же, где над миром не властвует *"божественная ночь"*, всеобщий сон отмечен признаками 'мертвого сна', утраты памяти, заколдованности и знаменует тотальное присутствие зла <...>». <sup>182</sup>

П.Флоренский определяет сон как границу, как первую ступень проникновения в невидимый мир: «Пусть эта ступень есть низшая <...> но и сон, даже в диком своем состоянии, невоспитанный сон, — восторгает душу в невидимое и дает даже самым нечутким из нас предощущение, что есть и иное, кроме того, что мы склонны считать единственно жизнью». <sup>183</sup>

Таким образом, как считает автор диссертации, изображаемую Гоголем действительность повестей «Вечеров» можно определить как некое «пограничное» состояние мира, где человек постоянно находится на грани чувственного и духовного, или «иного».

В «Сорочинской ярмарке», граница соприкосновения миров определяется не только пространством «проклятого места» или предметно — красная свитка, но опознается и через образы персонажей, таких, на первый взгляд незначительных, как Хивря. Описание ее внешности ничем не выдает что-либо исключительное, отличное от прочих женских образов, более того, кроме традиционного наряда и красного полного лица о ее внешности не известно никаких подробностей. Однако, такие детали, как неуловимое выражение лица «по которому проскальзывало что-то столь неприятное, столь дикое, что каждый тотчас спешил перенести встревоженный взгляд свой на веселенькое личико дочки», «супружеские когти», а также невольная, видимо, интуитивно обоснованная характеристика, данная ей Грицько: «А вот впереди и дьявол сидит!», — указывает на присутствие мира потаенного, невидимого и не всегда соотносимого с «идеальным» миром.

Г.А.Гуковский характеризует печальную концовку повести, «отделенную от текста главы даже типографски — отступом», как факт, который снимает

---

<sup>182</sup> Там же, с. 21.

<sup>183</sup> Флоренский, П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил - Русская книга, 1993. с. 4.



игривость рассказчика и обнаруживает «печальное лицо поэта, тоскующего о тщете своей мечты»:

«Романтик, увидевший, что он — романтик, мечтатель, убедившийся в иллюзорности мечты, проповедник идеала, задумавшийся о том, что мешает его идеалу сделаться реальностью, враг действительности, жаждущий иной действительности, но все же реальной, объективной действительности, — таков собирательный носитель духовного облика, образующего тональность, поэтическую сущность "Вечеров на хуторе". Он знает, что мир света, построенный им, — это только мир, замкнутый воображением, а за его пределами расположился огромный и угрюмый мир, где нет того, что рассказано в его книге».<sup>184</sup>

Таким же образом определимы границы и в «Майской ночи» — с одной стороны образ лестницы, а с другой — пруд, «угрюмо обставленный темным кленовым лесом и оплакиваемый вербами», «старый деревянный» дом панночки «с закрытыми ставнями» и «лес, обнимая свою тень, бросал на него дикую мрачность», и мачеха, которая, «румяна и бела собою была <...> только так страшно взглянула на свою падчерицу, что та вскрикнула, ее увидевши <...>».<sup>185</sup>

Такое метафизическое состояние вместе с мотивом сна, которое встречается у Гоголя, по мнению автора, является характерной особенностью его изобразительного метода.

Сновидения называет П.Флоренский подлинной реальностью в такой же мере, как реален и сам сновидящий: «Да, это реальное, в своей сути, — не что-либо совсем иное, в сравнении с реальностью этого, нашего мира, ибо едино благо-сотворенное Божие творение, но — с другой стороны созерцаемое, перешедшими на другую сторону, то же самое бытие. Это - лики и духовные зраки вещей, зримые теми, кто в себе самом явил свой первозданный лик, образ Божий, а по-гречески, идею: идеи сущего зрят просветлившиеся сами идеей, собою и чрез себя являющие миру, этому, нашему миру, идеи горнего мира».<sup>186</sup>

Но одним из важных показателей, в том числе и сна, дающих «опорную точку для суждения об этой границе соприкосновения двух миров» П.

---

<sup>184</sup> Гуковский, Г.А. Реализм Гоголя. М.—Л.: Гос. изд-во худ. лит., 1959. с. 34-35.

<sup>185</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1950. Т.1. с. 55–56.

<sup>186</sup> Флоренский П. Иконостас. Избранные труды по искусству. М.: Мифрил - Русская книга, 1993. с. 16.

Флоренский считает то, «что мы уже знаем о себе самих», то есть «жизнь нашей собственной души».<sup>187</sup>

В этой связи нужно обратить внимание на начальную установку знания о самом себе, исходную духовную ориентацию главных персонажей диканьковских повестей, которая определяет их отношение к жизни как к творческому акту и явится исходной точкой развития и развязки действия.

В самом начале «Майской ночи» Левко рассказывает Ганне о лестнице Бога: «<...> у бога есть длинная лестница от неба до самой земли. Ее ставят перед светлым воскресением святые архангелы; и как только бог ступит на первую ступень, все нечистые духи полетят стремглав и кучами попадают в пекло, и оттого на Христов праздник ни одного злого духа не бывает на земле».<sup>188</sup>

Эта фраза героя имеет силу смычка музыканта из «Сорочинской ярмарки» и иконной живописи Вакулы, т.е. силу восстановления онтологически обоснованного порядка мира.

В. Воропаев в предисловии к сборнику писем Гоголя «Душа наша расположена к истине» отмечает, что этот же образ лестницы встречается у Гоголя в заключительной главе «Выбранных мест из переписки с друзьями» («Светлое Воскресенье»). К тому же сохранился автограф писателя с выписками из «Лестницы», текст которой Гоголь внимательно изучал. В.Воропаев, в связи с этим пишет: «В православной святоотеческой литературе «лестница» — один из основных образов духовного возрастания». Фрагмент текста Книги Бытия (28: 10-17) входит в церковные чтения Богородичных праздников и акафисты Пресвятой Богородице и Николаю Угоднику, покровителю Гоголя: *«Радуйся, лестнице, Богом утвержденная, еюже восходим к небеси...* Примеры такого словоупотребления мы находим и в выписках Гоголя из церковных песней и канонов служебных Миней».<sup>189</sup>

Примечательно, что событие видения во сне Иакова лестницы, как факт существования постоянной связи между человеком и Богом и открывающаяся

---

<sup>187</sup> Там же, с. 3.

<sup>188</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1950. Т.1. с. 54.

<sup>189</sup> Гоголь, Н.В. Душа наша расположена к истине. Письма о духовной жизни. Сост., предисл. и примеч. В.А. Воропаева. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. с. 118–119.

перспектива «восхождения», органически связано с теми событиями жизни патриарха, которые проходят под знаком возвращения на родину:

«И сказал Господь Иакову: возвратись в землю отцов твоих и на родину твою: и Я буду с тобою» (Быт. 31:3).

При возвращении Иакова повторяется то, что произошло, когда он покидал «землю». В Вефиле, проснувшись Иаков сказал следующее о виденном: «это не иное что, как дом Божий, это врата небесные» (Быт. 28:17). А возвращаясь, он увидел встречавших его Ангелов Божьих и, «увидев их, сказал: это ополчение Божье» (Быт. 32:2). Так еще раз, в минуты духовного прозрения, Иакову было подтверждено свыше, что он находится под защитой небесных сил.<sup>190</sup>

Эти мотивы «восхождения» и «возвращения» в «Петербургских повестях» обретут более конкретное исключительно духовное наполнение и обоснуют круг проблем драмы жизни и творчества цикла, как отражение личных переживаний Гоголя.

Ориентированность Левко на истинность человека, ибо «истинный человек и бог есть то же»<sup>191</sup> позволяет ему увидеть, в том числе и в символических библейских образах, то ожидаемое состояние человека, живущего и в вещественном мире и осознающего жизнь «как тяжкое, но полезное нам иго», но, как пишет П.Флоренский, в то же время дающее ту точку опоры, которая делает земную жизнь активно осмысленной, явленным «<...> подвигом подлинного самоустроения, художеством ваяния и чеканки нашего существа. Этот удел наш, или доля наша <... т. е. то, что изречено о нас свыше, суждено или присуждено, *fatum* — от *fari*, удел нашей немощи и нашего превосходства, дар богоподобного творчества, есть время — пространство».<sup>192</sup>

Поэтому, погружившись в сон, Левко видит не образы обольщения, но то, что не соответствует образам божественным, а именно: черноту ведьмы.

Иннокентий Анненский, говоря об идеализме Гоголя, отмечает: «Нас окружают и, вероятно, составляют два мира: мир вещей и мир идей. Эти миры бесконечно далеки один от другого, и в творении один только человек является

---

<sup>190</sup> Толкование ветхозаветных книг. От книги Бытие по книгу Руфь. Ашфорд: КТ США, 1992. с.77.

<sup>191</sup>Сковорода, Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. Київ: Наукова думка. 1983. с. 136.

<sup>192</sup> Флоренский, П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил - Русская книга, 1993. с. 21.

их высоко-юмористическим (в философском смысле) и логически-непримиримым соединением. В силу стремления, вложенного в нас создателем, мы вечно ищем сближать в себе мир вещей с миром духовным, очищая, просветляя и возвышая свою брнную телесную жизнь божественным прикосновением к ней мира идеального, и в этом заключается вся красота и весь смысл нашего существования».<sup>193</sup>

Как уже отмечалось выше, в «Вечерах» не всегда потусторонние видения и ощущения человека соотносимы с миром божественных идей. У Гоголя рядом, в непосредственной близости с «гармонией» обнаруживается грозная и разрушительная «хаотичность» материи. Опасность хаоса и разрушения подстерегает человека у границы миров.

По концепции Сковороды, мысль человека определяет его сущность:

«Мысль, владычица его, находится в непрерывном волновании день и ночь. Она то рассуждает, советует, определение делает, понуждает. А крайняя наша плоть, как обузданный скот или хвост, поневоле ей последует. Так вот видишь, что мысль есть главная наша точка и средняя ("Ум каждого есть каждый" (Цицерон). В ней-то мы состоим».<sup>194</sup>

Именно поэтому так важно у Сковороды познание себя, т.е. опознание в себе не только образа Божьего, но и Его подобия.

П.Флоренский напоминает о различении уже в библейском тексте образа и подобия Божия: «и церковное предание давно разъяснило, что под первым должно разуметь нечто актуальное — онтологический дар Божий, духовную основу каждого человека, как такового, тогда как под вторым — потенцию, способность духовного совершенства, силу оформить всю эмпирическую личность, во всем ее составе, образом Божиим, т. е. возможность образ Божий, сокровенное достояние наше, воплотить в жизни, в личности, и таким образом явить его в лице».<sup>195</sup>

Несколько ранее в отношении художественного творчества П. Флоренский дает различение двух типов образов — восходящих и нисходящих, которые действительны для всех сфер мироздания и, опознание либо неопознание

---

<sup>193</sup> Анненский, И. Книги отражений. В серии Литературные памятники. М.: Наука, 1979. с. 217.

<sup>194</sup> Сковорода, Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. Київ. Наукова думка, 1983. с. 125.

<sup>195</sup> Флоренский, П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил - Русская книга, 1993, с. 27.

которых скрывает наивысший риск и наивысшую духовную опасность для человека, подходящего к «пределу мира» «при нежелании, вследствие мирских пристрастий или неумения, по отсутствию духовного разума — своего собственного или чужого, разума руководителя, или, наконец, при бессилии, когда духовный организм незрел еще к такому переходу. Опасность же — в обманах и самообманах, на грани мира обступающих путника. Мир цепляется за своего раба, липнет, расставляет сети и прельщает якобы достигнутым выходом в область духовную, и стерегущие эти выходы духи и силы отнюдь не "стражи порогов", т. е. не благие защитники заповедных областей, не существа мира духовного, а приспешники "князя власти воздушной", прельстители и обольстители, задерживающие душу у грани миров».<sup>196</sup>

Те же самые мысли мы находим и у Сковороды в первом разговоре «Наркисса», где Друг отсылает своего собеседника к словам пророка Иеремии (Иер. 17: 9) «Лукаво сердце человеческое более всего и крайне испорчено; кто узнает его»:

«Ах, земля прилипчива есть. Не вдруг можно вырвать ногу из клейких, плотских мнений. Они-то, в нас вкоренившись, называются поверьем. Плотской нашей жизни плотская мысль началом и источником есть, по земле ползет, плоти желает, грязную нашу пята наблюдает <... >».<sup>197</sup>

В такой ловушке оказался Петро в «Вечере накануне Ивана Купала». Не обладая достаточным духовным знанием, а, в силу этого, и видением, позволяющим различение добра и зла в том смысле, что зло не может быть орудием добрых намерений, он подвергся искушению, и не устоял перед соблазном сребролюбия несмотря на то, что преследовал цель будто бы благородную, будто бы оправдывающую его договор с Басаврюком — осуществление любви с Пидоркой.

Но таковыми были и действия Вакулы, который в минуту крайнего отчаяния, чтобы добиться расположения Оксаны, все же решил прибегнуть к помощи нечистой силы — «ведь душе все же придется пропадать!».

Однако здесь важны, отличающие его от Петра предпосылки такого поведения героя, в конечном итоге приведшие к счастливой развязке событий. На

---

<sup>196</sup> Там же, с. 20–21.

<sup>197</sup> Сковорода Г. Наркісс. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. Київ; Наукова думка, 1983. с. 126.

одну из них указывает В.Лепяхин. Как известно из первых строк повести, повествующих о причине ненависти черта к Вакуле, последний был иконописцем.

Икона,— пишет В.Лепяхин,— не только линиями и красками изображает какое-либо евангельское событие, религиозную догму, «но и учит как надо понимать изображаемое, стремится выявить внутреннее содержание события, догмата, сделать его более наглядным, т.е. *проповедует*». <sup>198</sup>

Поэтому, изображаемая Вакулой эсхатологическая картина окончательного поругания (осмеяния) зла наглядно, в конкретизированных образах представляет понимание восстановления действительной духовной иерархии мироздания. Черт потому ненавидит Вакулу больше проповедей отца Кондрата, что тот, воплощая слово в материю красок и линий, наполняет ее смыслом горних видений, «ноуменом вещей».

Это, скрытое понимание Гоголем художественного творчества, по мнению автора работы, созвучно пониманию Сковороды, отраженной в во 2-м разговоре «Наркиса»:

«Друг. Я тебе всю подсолнечную и все Коперниковы миры представлю. Возьми из них, что хочешь. А что говорите — показать в натуре, то должно было сказать: изъясни нам притчами и примерами и подобиями то, что человек состоит не во внешней своей плоти и крови, но мысль и сердце его — то истинный человек есть. Взгляни на стену эту. Что на ней видишь?

Лука. Вижу написанного человека. Он стоит на змее, раздавив ногою голову змеиную.

Друг. Ведь живопись видишь?

Лука. Вижу.

Друг. Скажи ж, что такое живописью считаешь? Краски ли или закрытый в красках рисунок?

---

<sup>198</sup> Лепяхин В.В. Икона в жизни и творчестве Гоголя // Духовный путь Н. В. Гоголя. В двух частях. Часть 2. Гоголь в русской религиозно-философской критике. Авторы-составители: Воропаев, Виноградов. М.: Русское слово, 2009. с. 256.

Лука. Краска не иное что, как порох и пустошь; рисунок, или пропорция и расположение красок — то сила. А если ее нет, в то время краска — грязь и пустошь одна,

Друг. Что ж еще при этой живописи видишь?

Лука. Вижу приписанные из Библии слова. Слушайте! Стану их читать: "Мудрого очи его — во главе его. Очи в безумных — на концах земли". Друг. Ну! Если кто краску на словах видит, а письмен прочесть не может, как тебе кажется? Видит ли такой письмена?

Лука. Он видит плотяным оком одну последнюю пустошь или краску в словах, а самих фигур не понимает, одну пядь видит, не главу.

Друг. Правильно судил ты. Так почему, если видишь на старой в Ахтырке церкви кирпич и известь, а плана ее не понимаешь, думаешь — усмотрел ли и познал ее?

Лука. Никак! Таким образом, одну только крайнюю и последнюю наружность вижу в ней, которую и скот видит, а симметрия ее, или пропорции и размеры, которые всему связь и голова материалу, так как в ней не разумею, для того и ее не вижу, не видя ее головы».<sup>199</sup>

Но наибольшей причиной ненависти черта к Вакуле было то, что «богомаз» изобразил его в карикатуре. Черт строит козни в надежде на то, что Чуб, отец Оксаны, «застанет кузнеца и отпотчует его так, что он долго будет не в силах взять в руки кисть и малевать обидные карикатуры».<sup>200</sup> Здесь, как показывает Юрий Манн, мы имеем дело со «снижением» Гоголем образов зла, их дедемонизацией, восходящей к европейской народной смеховой культуре средневековья, в частности, к немецким народным сказкам. Такое «опрошение», — пишет Манн, — является условием одоления зла.<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> Сковорода, Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. Київ: Наукова думка, 1983. с. 129–130.

<sup>200</sup> Гоголь, Н.В. Собр. Соч. в VI томах. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1950. Т.1. с. 107.

<sup>201</sup> Манн, Ю. Поэтика Гоголя. М.: Худ. лит., 1978, с. 25.

В. Лепахин отмечает также, что в изображаемом Вакулой на иконе, важнейшим мотивом было с помощью «элементов натурализма и иронии» «со всей возможной силой высказать свою веру во всемогущество Божие, рассеять в человеке суеверную боязнь и страх перед нечистой силой <... > Натурализм «принижает» могущество нечистой силы, а ирония (испуганность беса, кнуты, поленья) снимает напряженную серьезность происходящего».<sup>202</sup>

В этой связи показательна еще одна деталь, на которую указывает В.Лепахин — это отношение Вакулы к картине, увиденной в царском дворце. Вакула, рассматривая изображение Пречистой Девы с младенцем, оценивает дороговизну и яркость красок, технику и живость исполнения, но «как будто хочет сказать: удивительно, очень живо, очень дорого, интересно для глаз, но сердце оставляет равнодушным». То есть,— пишет В.Лепахин,— в ней отсутствует то основное содержание, которое имеет целью создание молитвенного состояния души. Вакула видит в картине не икону, а произведение искусства.<sup>203</sup>

Возникает вопрос, какое произведение искусства? У В.Лепахина, в связи с этим, мы читаем: «Вероятно, иконы как таковой и не было (и, может быть, в этом состояла мысль Гоголя), а было так называемое «живоподобие», ширившееся в русской иконописи со второй половины XVII века. В соответствии с заимствованной из европейской живописи эстетикой, неземная святость иконных ликов старательно подменялась портретным сходством и живостью полновесных округлых румяных лиц».<sup>204</sup>

Однако проблема подмены здесь видится более глубокой, чем кажется на первый взгляд. Глубина ее в подмене определенных П.Флоренским образах «нисхождения» образами «восхождения», которые, как пишет философ, в равной степени действительны как в иконописи, так и в художественном творчестве:

«<...> художество восхождения построено механически, в соответствии со временем, от которого оно отправлялось. Идя от действительности в мнимое, натурализм дает мнимый образ действительного, пустое подобие повседневной жизни; художество же обратное — символизм — воплощает в действительных

---

<sup>202</sup> Лепахин В.В. Икона в жизни и творчестве Гоголя // Духовный путь Н. В. Гоголя. В двух частях. Часть 2. Гоголь в русской религиозно- философской критике. Авторы-составители: Воропаев, Виноградов. М.: Русское слово, 2009. с. 256.

<sup>203</sup> Там же, с. 256.

<sup>204</sup> Там же.



образах иной опыт, и тем даваемое им делается высшею реальностью».<sup>205</sup> В данном случае речь идет о «механическом» искусстве, в метафизическом плане, по видению П.Флоренского, скрывающее наибольшую опасность для человека, называемую *духовной прелестью*.

Об этой опасности предупреждает Гоголь в статье «Последний день Помпеи»:

«Впрочем, можно сказать, что эффекты более всего выгодны в живописи и вообще во всем том, что видим нашими глазами. Там они если они будут ложны и не уместны, то их ложность и неуместность тот час видна всякому. Но в произведениях, подверженных духовному оку, совершенно другое дело. Там они если ложны, то вредны тем, что распространяют ложь, потому что простодушная толпа без рассуждения кидается на блестящее. В руках истинного таланта они верны и превращают человека в исполина; но когда они в руках поддельного таланта, то для истинного понимателя они отвратительны, как отвратителен карло, одетый в платье великана, как отвратителен подлый человек, пользующийся незаслуженным знаком отличия».<sup>206</sup>

Если обратить внимание на описание иконы и вернуться к замечанию В. Лепахина об элементах натурализма на иконе Вакулы, то можно установить, что элемент натурализма относится только к изображению зла. И если на первой иконе черт вызывает смех, то на второй иконе натурализм изображения черта «доведенный до антиэстетизма» (В.Лепахин) вызывает отвращение.<sup>207</sup>

Это полностью соответствует представлению Гоголя о творчестве. Зло потому безобразно, что чисто материально, не содержит в себе никакой идеи (лика), а потому изобразить его можно только в этом же качестве, во всем его безобразии.

Вакула же является носителем идеи, лицом, находящемся в личностном отношении к божественному. В противном случае происходит то, о чем пишет Вл.Соловьев: «Личность, лишенная идеи, была бы чем-то пустым, внешнею бессмысленною силой, ей нечего было бы осуществлять, и потому ее

---

<sup>205</sup> Флоренский, П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил - Русская книга, 1993. с. 19.

<sup>206</sup> Гоголь, Н.В. Последний день Помпеи. Собр. соч. в. VIII томах. М.: Правда, 1984. Т. 7. с. 115.

<sup>207</sup> Лепахин, В.В. Икона в жизни и творчестве Гоголя // Духовный путь Н.В. Гоголя. В двух частях. Часть 2. Гоголь в русской религиозно-философской критике. Авторы-составители: Воропаев, Виноградов. М.: Русское слово, 2009. с. 257.

существование было бы только стремлением, усилием жить, а не настоящей жизнью».<sup>208</sup>

Сам факт художественного творчества, как пишет Вл. Соловьев, уже есть доказательство «действительности идей и умственного созерцания».

Но это только частный случай. В универсальном смысле, «для истинно художественного образа или типа безусловно необходимо внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенною общностью, или универсальностью, а такое соединение и составляет существенный признак или собственное определение умосозерцаемой идеи». В этом же смысле предметом искусства,— пишет далее Вл.Соловьев,— «может быть только сущая идея, открывающаяся умственному созерцанию. В силу этой прямой связи искусства с метафизическим миром идеальных существ мы находим, что тот же самый национальный гений, который впервые постиг божественное начало как идеальный космос, - тот же самый национальный гений был и настоящим родоначальником искусства».<sup>209</sup>

В связи с влиянием наследия Пушкина на гоголевское понимание соотносимости духовного потенциала человеческой души с его осуществлением в жизненном пространстве Г.А. Гуковский отмечает, что противоречие «между возможностью и реализацией человека» видится только в исторически обусловленной реальности, но не в онтологическом смысле. Проблема назначения единичной личности, такой, как Онегин, возведена Гоголем в универсальное значение общечеловеческих категорий. Гоголь «развернул проблему, указанную Пушкиным, в целую серию последовательно разъясняющих друг друга идейных членов-циклов».<sup>210</sup>

Гуковский определяет «Миргород» и «Петербургские повести» «<...> в единстве гоголевского творчества как первое и второе действие его великой драмы <... >».<sup>211</sup> «Миргород» дает наглядную картину «столкновения» нормы реализации человеческой личности с искажением «человеческой натуры в безобразной действительности».<sup>212</sup>

---

<sup>208</sup> Соловьев, Вл. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из "Трех разговоров...": Краткая повесть об Антихристе. Сост. и примечания А.Б. Муратов. СПб.: Худож. лит., 1994. Чтение пятое. — <http://www.vehi.net/soloviev/chteniya/index.html>.

<sup>209</sup> Там же.

<sup>210</sup> Гуковский Г.А. Реализм Гоголя. М.—Л.: Гос. изд-во худ. лит., 1959. с. 73.

<sup>211</sup> Там же, с. 69.

<sup>212</sup> Там же, с. 75.

Проблема реализации личности у Гоголя глубоко связывается, в первую очередь, с нравственным содержанием человека, в силу того, по определению Бердяева, что личность «не есть биологическая <... > категория, но категория этическая и духовная».<sup>213</sup>

При этом важно знать, как пишет Михаил Вайскопф, что «единственное назначение человека — услышать зов и проникнуться влечением к ниспосланной ему цели; важно только, чтобы зов не стал, как в СМ, губительным, не оказался бесовским искушением».<sup>214</sup>

В контексте «уроков» «Миргорода», В.М.Гуминский отмечает, что творчество Гоголя «осознанно нравственно». Это означает, что Гоголь последователен в своих представлениях об истинном облике человека. И в этом неизменном следовании нравственным идеалам Гоголь несет «<...> Слово писателя о мире и человеке, обращенное к читателям. Есть такое авторское слово и в «Миргороде»».<sup>215</sup>

В принципе воплощения Гоголем творческой идеи художника Тибор Бароти усматривает некоторые сходные черты с эстетической концепцией позднего Возрождения, которое видело художественную задачу в постижении «высшего», сверхъестественного идеала, поставленного не только выше, но и против природы <... >»<sup>216</sup> с преобладанием тенденции морально-религиозной направленности.

В то же время Т.Бароти указывает на важные отличительные признаки эстетического мировоззрения Гоголя от эстетики маньеризма, в том числе не только на его романтическое «дуалистического миропонимания идеала и действительности»,<sup>217</sup> но и на «двойственность, внутреннюю противоречивость самой эстетической концепции Гоголя». С одной стороны,— пишет Т.Бароти,— Гоголь отказывается от «рабского подражания» природе в стремлении к воплощению «высшей и, по природе своей, субъективной идеи», а с другой — не

---

<sup>213</sup> Бердяев, Н. О рабстве и свободе человека, Париж: YMCA-PRESS. 1972. Глава I/1. Личность. с. 23.

<sup>214</sup> Вайскопф, М.Я. Сюжет Гоголя. Морфология, идеология, контекст. М.: РГГУ, 2002. с. 21.

<sup>215</sup> Гуминский, В.М. Гоголь и четыре урока «Миргорода» // Н.В. Гоголь и православие. Сборник статей о творчестве Гоголя. М.: Издательский дом «К единству!», 2004. с. 351.

<sup>216</sup> Бароти, Т. Взгляды Гоголя на искусство и эстетику и их отражение в его творчестве // Dissertationes Slavicae, XV. Материалы и сообщения по славяноведению. Szeged, 1982. с. 40.

<sup>217</sup> Там же, с. 40.

отказывается от «мечты» воплощения своей идеи в «реалистическом изображении природы». Ключом к пониманию такого противоречия Бароти видит в основной для Гоголя проблеме души и одухотворенности в художественно-эстетическом и морально-религиозном контексте.<sup>218</sup>

Видимо, здесь можно отнести такую оценку Гоголя внутренней сущности человека к влиянию христианских мистических учений о природе человека, предполагающей разделение внутренней сферы человека на «душу» и «дух»:

«Сущность христианского учения о духе, душе и теле или, как принято говорить, учения о трихотомии в составе человеческой природы заключается в признании в естестве человека не только двух основных субстанций — души и тела — но еще и третьего, высокодуховного начала — духа<...>»<sup>219</sup>

Таких взглядов придерживались и те религиозные писатели, из трудов которых Гоголь делал выписки: Ефрем Сирин, Григорий Нисский, Иоанн Лествичник, современник Гоголя Игнатий Брянчанинов и др. Такие взгляды высказывали в своих сочинениях Аристотель, Платон, Плотин, Филон, Фихте, Шуберт, Шеллинг, Дю-Прель, Яков Беме, знаменитый русский врач Н.И. Пирогов.

В месячной минее 25 июня Преподобномученицы Февронии, Благоверных князя Петра и княгини Февронии, муромских чудотворцев, в каноне содержатся следующие слова: «омый тело, очисти дух, и душу мою освяти».<sup>220</sup>

Известно, что Гоголь делал выписки не только из творений отцов церкви, но и из богослужебных текстов. На это указывает В. Воропаев: «<...> Гоголь не ограничился выписками из творений святых отцов, — работал и с богослужебными текстами. Православное богослужение включает в себе все богословие. Гоголь, кажется, открыл это для себя раньше многих, — таким образом он припадал духом к самому авторитетному источнику знания».<sup>221</sup>

Вл. Лосский, в «Очерке мистического богословия» так пишет о первоначальном устройении «бессмертной природы человека»: «Дух должен был

---

<sup>218</sup> там же с. 41.

<sup>219</sup> Пимен, (Хмелевской), Архиепископ Саратовский и Вольский. О духе, душе и теле. Сущность разногласий в учении епископов Феофана и Игнатия о духе, душе и теле — <http://www.blagon.ru/biblio/324/>

<sup>220</sup> Там же.

<sup>221</sup> Воропаев, В. Слово Церкви в жизни и творчестве Николая Васильевича Гоголя. К 200-летию со дня рождения великого русского писателя. Русская линия, 01.04.2009. — <http://rusk.ru/st.php?idar=114007>

находить себе пищу в Боге, жить Богом; душа должна была питаться духом; тело должно было жить душею».<sup>222</sup>

Считается, что отсюда в Православной аскетике произошли такие важнейшие понятия, как душевность и духовность.

Доминирование душевного (низшего) над высшим (духовным) приводит к поглощению последнего первым. Когда же доминирует духовное, то оно направляет всего человека к Богу. Поэтому духовное развитие является залогом развития душевной сферы.

Игорь Золотусский отмечает особенность написанных Гоголем в 1833-1835 годах произведениях как «утверждение двойственности, контрастности человеческой природы и природы вообще, воспроизведение трагического разрыва между «мечтой» и «существенностью» а также как «идеальную попытку воссоединить их»:

«Воссоединение, как считает Гоголь, возможно лишь в искусстве и поэтому большая часть его писаний этого времени отдана искусству и его назначению в жизни человека».<sup>223</sup>

И это воссоединение, как пишет И.Золотусский, на какой-то момент все же происходит: поручика Пирогова и художника Пискарева соединяет Невский проспект, автора портрета ростовщика и Чарткова — картина, привезенная из Италии. Уже в «Миргороде» и «Арабесках» явно ощущается «слияние жизни и мечты, слияние не механическое, но органическое».<sup>224</sup>

Однако, мы видим, что это «воссоединение» «на какой-то момент», на которое указывает И.Золотусский, у Гоголя действует как установка универсальная, ожидаемая, располагающая некоторой эсхатологичностью, но не как личная, субъективная установка героев.

Поэтому нравственная проблема и «дуализм» Гоголя, на взгляд автора диссертации, могут быть рассмотрены с той точки зрения, что, осуществимое в принципе, т.е. образ Божий в человеке, по каким-то причинам не осуществляется. Эти причины отражают субъективно личностное либо безличностное отношение к Богу.

---

<sup>222</sup> Лосский, Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Приложение к журналу «Трибуна». М.: Центр «СЭИ», 1991. – [http://krotov.info/libr\\_min/l/lossk\\_v/ocherk\\_0.html](http://krotov.info/libr_min/l/lossk_v/ocherk_0.html)

<sup>223</sup> Золотусский, И. Гоголь. В серии биографий ЖЗЛ. М.: Молодая гвардия, 2009. с. 157–158.

<sup>224</sup> Там же, с.158.

Душа видится Гоголем как почва, на которую, будучи посеяно зерно духа, должно прорасти осуществлением замысла Бога о мире и человеке. Человек как носитель «искры» может и должен воплотить в жизни замысел Бога о его (человека) «высоком назначении». Словами Н.Бердяева, «личность не в коем случае не есть готовая данность, она есть задание, идеал человека».<sup>225</sup>

Нравственная проблематика «Миргорода», как замечено исследователями, обнаруживает несоответствие уже самому названию цикла: «<...> нет, пожалуй, в творчестве Гоголя никакой другой книги,—пишет В.М.Гуминский,— в которой было бы так много противоположного <...> И только в “Старосветских помещиках” есть как будто и “тишина, покой, спокойствие” и “лад, согласие, единодушие”. Есть и та из великих человеческих ценностей, которой не нашлось места в словарной справке — любовь. Именно утверждению непреходящего значения этой ценности и посвящена первая повесть в “Миргороде”».<sup>226</sup>

В.М. Гуминский отмечает, что «идиллический мир старосветских помещиков – это своего рода заведомо обреченная на провал попытка "возвращения" земного рая, Эдема <...>».<sup>227</sup>

Повесть о «новых» Филемоне и Бавкиде начинается с определения контекста, в характерном для Гоголя плане «двоемирия»:

«Я иногда люблю сойти на *минуту в сферу этой необыкновенно уединенной жизни*, где ни одно желание не перелетает за частокол, окружающий небольшой дворик, за плетень сада, наполненного яблонями и сливами, за деревенские избы, его окружающие, пошатнувшиеся на сторону, осененные вербами, бузиною и грушами. Жизнь их скромных владельцев так тиха, так тиха, что на минуту забываешься и думаешь, что страсти, желания и беспокойные порождения злого духа, возмущающие мир, вовсе не существуют и ты их видел только в блестящем, сверкающем сновидении. Я отсюда вижу низенький домик <...> все это для меня имеет неизъяснимую прелесть, может быть, оттого, что я уже не вижу их и что нам мило все то, с чем мы в разлуке».<sup>228</sup>

---

<sup>225</sup> Бердяев, Н. О рабстве и свободе человека. Париж: YMCA-PRESS, 1972. Глава I. Личность. с. 23.

<sup>226</sup> Гуминский, В.М. Гоголь и четыре урока «Миргорода». 350-358. Н.В. Гоголь и православие. Сборник статей о творчестве Гоголя. Москва. 2004. с.351.

<sup>227</sup> Гуминский, В.М. Гоголь о любви и браке // Н.В. Гоголь и театр: Третьи Гоголевские чтения: Сборник докладов. Комитет по культуре города Москвы; Гор. б-ка № 2 им. Н.В. Гоголя. Под общей ред. В.П. Викуловой. М.: Книжный дом «Университет», 2004. – <http://www.voskres.ru/bogoslovie/gumiski.htm>

<sup>228</sup> Гоголь, Н.В. Собр. Соч. в VI томах. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1949. Т.2. с. 7–8.

Немаловажно обратить внимание на замечание Ибойи Баги, высказанное в связи с построением художественного пространства произведения. Между миром согласного существования героев повести и внешним миром нет или почти нет никакой взаимосвязи, два мировых пространства находятся в полной изоляции по отношению друг к другу: «Мир стариков, этот отблеск прошлого, не является органической частью внешнего, “исторического” времени и пространства—этот сказочный мир, где и сама жизнь протекает по нормам сказок, существует как бы вне времени и пространства <...> ничего нет в этом мире, что имело бы отношение к реальности, они лишь иногда играют мыслью: “что было бы, если бы...”, но каждое неожиданное “внешнее” явление для них невообразимо».<sup>229</sup> При этом Ибойя Баги приводит слова Юрия Лотмана: «Безграничный внешний мир образует не продолжение (количественное увеличение) расстояний внутреннего, а пространство иного типа».<sup>230</sup>

И, как мы видим, в этой “бессобытийности”, “предельной заполненности” сферы жизни жителей усадьбы, в “остановившемся” для них времени, почти автоматически срабатывает механизм мифической действительности — неотвратимость судьбы. Пульхерия Ивановна видит в вернувшейся из «потустороннего» мира кошечке свою смерть. Позже, в конце повести, Гоголь дает объяснение этой «странности»:

«Вам, без сомнения, когда-нибудь случалось слышать голос, называющий вас по имени, который простолюдины объясняют тем, что душа стосковалась за человеком и призывает его, и после которого следует неминуемо смерть. Признаюсь, мне всегда был страшен этот таинственный зов. Я помню, что в детстве часто его слышал: иногда вдруг позади меня кто-то явственно произносил мое имя. День обыкновенно в это время был самый ясный и солнечный; ни один лист в саду на дереве не шевелился, тишина была мертвая, даже кузнечик в это время переставал кричать; ни души в саду; но, признаюсь, если бы ночь самая бешеная и бурная, со всем адом стихий, настигла меня одного среди непроходимого леса, я бы не так испугался ее, как этой ужасной тишины среди безоблачного дня».<sup>231</sup>

---

<sup>229</sup> Баги, И. Художественное пространство как выражение оценочной системы в прозе Н.В. Гоголя и В.А. Пильняка // *Dissertationes Slavicae*, XV. Материалы и сообщения по славяноведению. Szeged, 1984. с. 177.

<sup>230</sup> Там же.

<sup>231</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1949. Т.2. с. 28.

Путешествие самого “любопытного” существа усадьбы, животного, в лес, к своим диким собратьям, это “незначительное ” происшествие вызвало роковые и необратимые изменения во внутреннем мире человека (Пульхерия Ивановна, как известно, умирает без видимой на то причины).

На взгляд автора диссертации, в повести, к нравственной проблеме любви подключается не менее важная и нравственная проблема целостности человеческой души.

В повести, рассказывающей историю «новых» Филемона и Бавкиды Гоголь только до определенного момента следует мифу. Пара выведена из внешнего мира и ограждена от него частоколом, здесь, границей космического пространства. «Замкнутость, отъединенность обеспечивает ненарушимость этого мира, ”где ни одно желание не перелетает за частокол, окружающий небольшой дворик“». <sup>232</sup> Таким образом предполагается обеспеченность человеческого существования наличием сакрального пространства, которое в свою очередь обеспечивается присутствием божества в его центре, т.е. в храме.

Ибоия Баги замечает, что у Гоголя художественное пространство произведения является некой декорацией построения модели мира, выбранные элементы которой выражают оценочную систему самого автора, а значит «кроме первичной <...> функции — чувственного воспроизведения мира — приобретает и этическое содержание». <sup>233</sup>

В связи с этим, неслучайно, например, И.Золотусский видит сходство между парой стариков и Филемоном и Бавкидой из «Фауста» Гёте, противостоящих «злой воле Фауста». <sup>234</sup>

Однако и здесь можно увидеть, что архетипика гоголевских образов обнаруживает разительное отличие в существовании двух пар. Жизнь гетевских Филемона и Бавкиды строится на контакте с Богом, в Его присутствии и происходит под Его защитой. Реплика Филемона:

Мы в часовне, в тихой сени,  
Встретим солнечный заход,

---

<sup>232</sup> Баги, И. Художественное пространство как выражение оценочной системы в прозе Н.В. Гоголя и В.А. Пильняка // *Dissertationes Slavicae*, XV. Материалы и сообщения по славяноведению. Szeged, 1984. с. 176.

<sup>233</sup> Там же, с. 174.

<sup>234</sup> Золотусский, И. Гоголь. В серии биографий ЖЗЛ. М.: Молодая гвардия, 2009. с. 162.



Зазвоним, склонив колени,  
Старый бог наш - нам оплот!

(Перевод Н. Холодковского)

Согласуется с первыми двумя и четвертым стихами 90-го Псалма:

1 Живущий под кровом Всевышнего под сенью Всемогущего покоится,  
2 говорит Господу: "прибежище мое и защита моя, Бог мой, на Которого я уповаю!"  
4 перьями Своими осенит тебя, и под крыльями Его будешь безопасен; щит и ограждение - истина Его.

Фауст, вся жизнь которого пронизана мефистофелеским началом, досадуя на раздражающий его звон колоколов, в конце концов признается в своем бессилии перед всемогуществом Божьей защищающей силы:

Проклятый звон! Как выстрел, вечно  
Он в сердце бьёт! Передо мной  
Моё владенье бесконечно,  
А там - досада за спиной!  
Твердит мне звон дразнящий, мерный,  
Что господин я не вполне,  
Что кучка лип, домишко скверный,  
Часовня - не подвластны мне!

(Перевод Н.Холодковского)

Известно, что в глазах Гоголя пушкинская «Сцена из Фауста» заслуживала более высокую оценку, чем «Фауст» Гете. Как указывает В Воропаев в комментариях к «Выбранным местам», «по свидетельству П. В. Анненкова Гоголь ”объявил однажды, что известная пушкинская «Сцена из Фауста» выше всего «Фауста» Гете, вместе взятого“».<sup>235</sup>

---

<sup>235</sup> Гоголь, Н.В. Духовная проза. Сост. и коммент. В. А. Воропаев – И. А. Виноградов; Вступ. ст. В. А. Воропаева. М.: Русская книга, 1992. с. 500.

Гоголь, видимо, видит в «Сцене» то, что «во-первых, пушкинский Фауст,— пишет М. Виролайнен,—лицо очень русское, это герой своего времени и своей страны <...> Во-вторых, это же самое лицо, наделенное всей конкретностью исторических черт, является <...>человеком, взятым в своем изначальном, архетипическом качестве. Вся «Сцена» вписана в контуры библейской тематики».<sup>236</sup>

Одной из тем, М.Виролайнен называет тему тщеты человеческой жизни (Екклесиаст) и любви, в которой человек воссоединяется с Богом (Песнь песней).<sup>237</sup> Как пишет автор статьи, у Пушкина открываются некоторые аспекты манипуляции человеческим сознанием, а именно, подмена оценки истинной ценности мироздания демагогическими установками мефистофелевской «психологии». Своей доказательной основой Мефистофель избирает непререкаемые истины библейских положений, которые искусно извращает.

Но особенно интересным видится наблюдение М.Виролайнен, что Мефистофель извращает слова Книги Иова о полагаемом Богом пределе морю границей суши, своевольно обозначивая предел стремлениям человеческой души.

М. Виролайнен указывает также, что, однако, у Пушкина возникает конфликт «разных мировых сил» — мятежного Фауста и разрушителя — Мефистофеля, которые «сталкиваясь в драматическом взаимодействии», взаимно «кладут пределы», ограничивают друг друга, что, по мнению автора статьи, в пушкинской интерпретации проблемы Фауста, является залогом преодоления, «ибо непреодолимо лишь беспредельное».<sup>238</sup>

Тем более это важно, с точки зрения М.Виролайнен, что в западно-европейской литературной традиции, уже начиная с Гете обнаруживается тенденция слияния человеческого и бесовского в проблематике Мефистофель-Фауст, конечный результат которого отразился в романах Т. Манна и К. Манна.<sup>239</sup>

Однако, нужно сказать, что Томас Манн в статье «О Фаусте Гете» приводит такую оценку ценностной системы Фауста, в которой все же доминирует та

---

<sup>236</sup> Виролайнен, М. Ловушка Мефистофеля // Анализ драматического произведения. Межвузовский сборник. Под редакцией проф. В.М. Марковича. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1988. с. 117.

<sup>237</sup> Там же.

<sup>238</sup> Там же, с. 116

<sup>239</sup> Там же.

глубинная часть души человека, которая остается неподверженной мефистофелевскому влиянию:

«Мефистофелевский ”мир“ (ибо бес—дитя мира) осуществляется в нем во всей полноте жизни, со всеми ее страданиями и радостями, но и эта отдача себя жизни принимает человеческий характер: Фауст, в полном, человеческом смысле слова, хочет жить, хочет быть земным человеком, исчерпать и взять на себя все радости и страдания человечества, как его представитель и, вместе с тем, как его козел отпущения».<sup>240</sup>

В повести «Старосветские помещики» Гоголь воссоздает, в качестве условия, по сути, идеальную картину мира, полностью изолированного от внешнего растлевающего влияния.

Судя по описанию усадьбы: «<...> низенький домик с галереею из маленьких почернелых деревянных столбиков, идущею вокруг всего дома, чтобы можно было во время грома и града затворить ставни окон, не замочась дождем. За ним душистая черемуха, целые ряды низеньких фруктовых деревьев, потопленных багрянцем вишен и яхонтовым морем слив, покрытых свинцовым матом; развесистый клен, в тени которого разостлан для отдыха ковер; перед домом просторный двор с низенькою свежеею травкою, с протоптанною дорожкою от амбара до кухни и от кухни до барских покоев; длинношейный гусь, пьющий воду с молодыми и нежными, как пух, гусятами; частокол, обвешанный связками сушеных груш и яблок и проветривающимися коврами; воз с дынями, стоящий возле амбара; отпряженный вол, лениво лежащий возле него <...>»,<sup>241</sup> «декорации», как отмечают многие исследователи, отчасти напоминают картину Эдемского сада, где все было создано для человека и во имя его, где «благословенная земля» родила не «терния и волчцы», но, по слову Бога, производила «всякое дерево хорошее для пищи и приятное для глаз». Такое сходство уже замечено исследователями. Но в тексте повести мы найдем еще одну подробность, которая указывает на ветхозаветное благословение Бога нового поколения людей от Ноя и завет между Богом и землей.

Хаотичность «дорайской» жизни Афанасия Ивановича и Пульхерии Ивановны, как то: шитый камзол, служба в армии, увоз Пульхерии Ивановны,

---

<sup>240</sup> Mann, Th. Válogatott tanulmányok. Bp., 1963. с. 334. (перевод мой – М.Ц.)

<sup>241</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1949. Т.2. с. 7–8.

сменилась «спокойною и уединенною жизнью, теми дремлющими и вместе какими-то гармоническими грезами, которые ощущаете вы, сидя на деревенском балконе, обращенном в сад, когда прекрасный дождь роскошно шумит, хлопая по древесным листьям, стекая журчащими ручьями и наговаривая дрему на ваши члены, а между тем радуга крадется из-за деревьев и в виде полуразрушенного свода светит матовыми семью цветами на небе».<sup>242</sup>

При этом нужно напомнить причины, побудившие Бога затопить тогдашнюю землю — природную катастрофу предварила катастрофа внутреннего существа человека:

<sup>3</sup> И сказал Господь: не вечно Духу Моему быть пренебрегаемым человеками; потому что они плоть <...>

<sup>5</sup> И увидел Господь, что велико развращение человеков на земле, и что все мысли и помышления сердца их были зло во всякое время;  
<sup>6</sup> и раскаялся Господь, что создал человека на земле, и восскорбел в сердце Своем. (Быт. 6:3;5;6)

После окончания Потопа, спасенный праведник Ной поставил жертвенник Господу, на котором принес жертву всесожжения, после чего был благословлен Богом. За этим, Бог заключает завет с землей, обещая не потоплять больше землю, знамением чего с тех пор стало появление радуги (Быт. 8:9).

Таким образом, наличное бытие героев повести предполагает не только переживание, но и осуществление нравственного акта любви. Многие исследователи единодушны в такой оценке содержания повести. Так, В.М. Гуминский отмечает: «Именно утверждению непреходящего значения этой ценности и посвящена первая повесть в "Миргороде". Земная, обычная любовь, любовь-верность и преданность, которую питают друг к другу старосветские помещики и которая, в отличие о романтически- возвышенной, экзальтированной страсти юноши из вставной новеллы, может выдержать подобное испытание временем,— вот основная тема повести <... > И ведь именно

---

<sup>242</sup> Там же, с. 10.

любовь Пульхерии Ивановны и Афанасия Ивановича является необходимым условием существования самого "земного рая" их усадьбы <...><sup>243</sup>

И мы видим, что здесь есть все: и «ясная, спокойная жизнь», и радушие в необыкновенной самоотдаче традиции гостеприимства, (сравнимой разве что с самоотдачей Акакия Акакиевича) как «следствие чистой, ясной простоты их добрых, бесхитростных душ»,<sup>244</sup> и нежная привязанность, за неимением детей, сосредоточенная на них самих, и доброта.

Известно, что для Гоголя понятие любви распространялось не только на узкосемейную сферу, не только понималась как общечеловеческая ценность, но и наполнялось теургическим содержанием, как власть, данная человеку Богом,<sup>245</sup> без «освящающего и животворящего воздействия» которой, как пишет Сергей Булгаков, «человечество не могло бы приблизиться к разрешению тех творческих задач, которые правомерно ставятся перед ним на этом пути, и в этом смысле *теургия есть божественная основа всякой софиургии*».<sup>246</sup>

Соответственно у Ап. Павла это выражается так:

<sup>12</sup>Но мы приняли не духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога,

<sup>13</sup>что и возвещаем не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа Святого, соображая духовное с духовным. (I.Кор. 2:12;13)

Освещению этой точки зрения полностью посвящено письмо, написанное Гоголем в 1844-м году графу А.Н. Толстому и опубликованному в «Выбранных местах» под заголовком «Нужно любить Россию», где Гоголь пишет буквально следующее:

«Один Христос принес и возвестил нам тайну, что в любви к братьям получаем любовь к богу. Стоит только полюбить их так, как приказал Христос, и сама собой выйдет в итоге любовь к богу самому. Идите же в мир и приобретите прежде любовь к братья <...> Если только возлюбит русский Россию, возлюбит и все, что ни есть в России. К этой любви нас ведет теперь сам бог <...> Вы еще не

---

<sup>243</sup> Гуминский, В.М. Гоголь и четыре урока «Миргорода». // Н.В. Гоголь и православие. Сборник статей о творчестве Гоголя. М.: Издательский дом «К единству!», 2004. с. 351.

<sup>244</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1949. Т.2. с. 17.

<sup>245</sup> Булгаков, С.Н. Свет невечерний М.: Республика, 1994. с. 321.

<sup>246</sup> Там же, с. 321.

любите Россию: вы умеете только печалиться да раздражаться слухами обо всем дурном, что в ней ни делается, в вас все это производит только одну черствую досаду да уныние. Нет, если вы действительно полюбите Россию, вы будете рваться служить ей <...> возьмете, предпочитая одну крупницу деятельности на нем всей вашей нынешней, бездейственной и праздной жизни. Нет, вы еще не любите России. А не полюбивши России, не полюбите вы своих братьев, а не полюбивши своих братьев, не возгореться вам любовью к богу, а не возгоревшись любовью к богу, не спастись вам».<sup>247</sup>

Как правило, гоголевские персонажи, в жизни которых происходят ужасающие по своей разрушительной силе катастрофы и, заканчивающиеся, в большинстве случаев, их смертью, наделяются автором теми внутренними качествами, то есть душевными задатками и духовным потенциалом, которые есть основа духовного возрастания. Можно подумать, что освященность бытия Пульхерии Ивановны и Афанасия Ивановича обеспечена переживанием любви, которая у Ап. Павла обладает следующими признаками:

<sup>4</sup>Любовь долготерпит, милосердствует, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится,

<sup>5</sup>не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла,

<sup>6</sup>не радуется неправде, а сорадуется истине;

<sup>7</sup>все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит.

(I.Кор. 13:4-7)

<sup>8</sup>Не оставайтесь должными никому ничем, кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил закон,

<sup>10</sup>Любовь не делает ближнему зла; итак любовь есть исполнение закона.

(Рим.13:8;10)

На самом деле, и это очевидно, это не так. Для осуществления любви в понимании Апостола существуют некоторые необходимые условия, без выполнения которых любовь теряет признак возвышенности и не может вызвать

---

<sup>247</sup> Гоголь, Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. XIX. Нужно любить Россию // Собр. соч. в VIII томах. Т.7. М.: Правда, 1984. с. 267–268.

ничего, кроме «участия». Так, в главе 14 (7,8) Послания к Римлянам Павел обосновывает необходимость этих условий:

<sup>7</sup>Ибо никто из нас не живет для себя, и никто не умирает для себя;

<sup>8</sup>а живем ли - для Господа живем; умираем ли - для Господа умираем: и потому, живем ли или умираем,- *всегда* Господни.

<sup>9</sup>Ибо Христос для того и умер, и воскрес, и ожил, чтобы владычествовать и над мертвыми и над живыми.

Немного ранее, в том же послании Апостол говорит:

<sup>2</sup>Если Авраам оправдался делами, он имеет похвалу, но не пред Богом.

<sup>3</sup>Ибо что' говорит Писание? Поверил Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность.

(Рим.4:2;3)

Бросается в глаза, что в тексте повести отсутствуют даже малейшие намеки на то, каким образом персонажи выражают такое понимание основ взаимного чувства. То же самое касается и выражения своего отношения к Богу и месту его присутствия — храма. Примечательно, что о самом храме в тексте упоминается в двух случаях, в связи с обрядом похорон: Пульхерия Ивановна просит похоронить ее «у церковной ограды» и Афанасия Ивановича «похоронили возле церкви, близ могилы Пульхерии Ивановны», чем исчерпывается функция института религиозного сознания в рамках повести.

Также, умирая, Пульхерия Ивановна, «Бедная старушка! она в то время не думала ни о той великой минуте, которая ее ожидает, ни о душе своей, ни о будущей своей жизни; она думала только о бедном своем спутнике, с которым провела жизнь и которого оставляла сырым и бесприютным».<sup>248</sup> Эти слова как бы вступают в противоречие с характеристикой которую дает Гоголь «старым национальным» фамилиям в начале повести:

«По ним можно было, казалось, читать всю жизнь их, ясную, спокойную жизнь, которую вели старые национальные, простосердечные и вместе богатые фамилии, всегда составляющие противоположность тем низким малороссиянам,

---

<sup>248</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. Т.II. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с.28.

которые выдираются из дегтярей, торгашей, наполняют, как саранча, палаты и присутственные места, дерут последнюю копейку с своих же земляков, наводняют Петербург ябедниками, наживают наконец капитал и торжественно прибавляют к фамилии своей, оканчивающейся на *о*, слог *въ*. Нет, они не были похожи на эти презренные и жалкие творения, так же как и все малороссийские старинные и коренные фамилии».<sup>249</sup> То есть, характеристику, которая подразумевает преемственность аристократизма не только генетического, но и, что для Гоголя наиболее важно, духовного, который в христианском учении прямо соотносится с заботой о душе (духовной пище) в поисках Царства Небесного.

На это же указывают два места из Евангелия от Матфея:

<sup>25</sup>Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело одежды?

<sup>31</sup>Итак не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться?

<sup>32</sup>потому что всего этого ищут язычники, и потому что Отец ваш Небесный знает, что вы имеете нужду во всем этом.

<sup>33</sup>Ищите же прежде Царства Божия и правды Его, и это все приложится вам. <sup>35</sup>И один из них, законник, искушая Его, спросил, говоря:

(Мф. 6:25; 31-33)

<sup>36</sup>Учитель! какая наибольшая заповедь в законе?

<sup>37</sup>Иисус сказал ему: возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душою твоею и всем разумением твоим:

<sup>38</sup>сия есть первая и наибольшая заповедь;

<sup>39</sup>вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя;

<sup>40</sup>на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки.

(Мф. 22: 35-40)

---

<sup>249</sup> Там же, с. 9.



Вообще, как отмечает Вайскопф, произведения Гоголя 30-х годов отмечены знаком утраты «миром Логоса: мудрости, красоты и истины как организующего, связующего сакрального начала».<sup>250</sup>

Но мы видим, что гостеприимство и радушие, будто бы напоминающее не только гостеприимство Филемона и Бавкиды, но и гостеприимство, оказанное Авраамом Богу или Лотом Ангелам, приобретает черты земности: «Эти добрые люди, можно сказать, жили для гостей».<sup>251</sup>

Поглощение пищи, а «всей этой дряни наваривалось, насоливалось, насушивалось такое множество, что, вероятно, она потопила бы наконец весь двор»,<sup>252</sup> которое напоминало бы вкушение освященной жертвенной пищи, как, например, это описано в книге Левит, главной идеей которой было установление тесного нравственного общения с Богом, в соответствии со сказанным «будьте святы, ибо Я свят», превращается в акт чревоугодия: «Я любил бывать у них, и хотя обедался страшным образом, как и все гостившие у них <... >».<sup>253</sup>

Благодушие по отношению к слугам, приказчику и старосте, разворовывающих состояние своих хозяев, приобретает отчетливый оттенок нерадивости, которую можно воспринять как отпечаток нерадения о Боге.

Так, в видимом бытии старосветских помещиков, все наличные исключительные человеческие качества, в том числе и взаимная привязанность, при отсутствии религиозного сознания, как, например, считает Л.Амберг, и религиозной санкции, отменяются. Освященное якобы любовью, называемой привычкой, существование, видится как искаженное отображение подлинного, сакрального бытия, т.е. видимость, автоматизм.

Изображенное Гоголем состояние омертвления души (живой, по образу Живого Бога), а, по П.Флоренскому, превращение лица в личину, как уже замечено исследователями, было тонко подмечено Розановым: «Гениальный художник всю свою жизнь изображал человека и не мог изобразить его души. И он сказал нам, что этой души нет, и, рисуя мертвые фигуры, делал это с таким искусством, что мы в самом деле на несколько десятилетий поверили, что было целое поколение ходячих мертвецов, — и мы возненавидели это поколение, мы

---

<sup>250</sup> Вайскопф, М. Сюжет Гоголя. Морфология, идеология, контекст. М.: РГГУ, 2002. с. 335.

<sup>251</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. Т.II. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1949. с. 17.

<sup>252</sup> Там же, с. 13.

<sup>253</sup> Там же, с. 20.

не пожалели о них всяких слов, которые в силах сказать человек только о бездушных существах».<sup>254</sup>

Согласно Сергию Булгакову, мораль определяется как санкция религии, а значит имеет трансцендентный источник. Но при этом религия находится выше морали. Так, ветхозаветные тексты дают множество примеров, когда Бог «<...> для целей религиозного строительства или для испытания веры, разрешал или даже повелевал деяния, нравственности заведомо противоречившие <... >».<sup>255</sup> Воля Бога, сталкиваясь с человеческой нравственностью, неизменно «поставляется *выше* нравственности».<sup>256</sup> Поскольку Библия как источник и пример религиозного сознания не содержит морализма и сентиментальности, то и человек должен быть выше морали, которая является лишь ограничением греховной испорченности человека, а значит не имеет абсолютного значения.

«Добро — от Бога, Он есть источник Добра, но Бог не есть Добро, если понимать его в ограничивающем и исключительном смысле, — Бог выше Добра и в *этом* смысле остается свободен и от Добра. Добро есть то, что хочет *от нас* Бог, что *мы* сознаем как Его веление».<sup>257</sup>

Поэтому понятия нравственности и религии не взаимозаменяемы. Этика не есть ни независимая самоценность ни самоцель, и, значит, самой по себе этической санкции не может быть достаточно без наличия условия святости, «детскости» человеческой души. «Области этической оценки подлежит ведь только личное усилие, борьба и подвиг, а не безличная дрессировка, между тем как сплошь и рядом эти области смешиваются между собою и всякого рода утилитарная годность принимается за моральную ценность».<sup>258</sup>

Учитывая вышесказанное, можно определить позицию автора по отношению к своим героям следующим образом: без установления определенного отношения между человеком и Богом, которое может быть только личностным, освещающим все темные закоулки души, без уразумения того, что Бог желает видеть в человеке не более и не менее как Свой образ, а значит, и Свою действенность в вещественном мире, — любое доброе действие со стороны человека может быть расценено не более как исполнение установленного

---

<sup>254</sup> Розанов, В.В. О легенде «Великий инквизитор» // О Великом инквизиторе. Достоевский и последующие. М.: Молодая гвардия, 1991. с. 84.

<sup>255</sup> Булгаков, С.Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994. с. 46

<sup>256</sup> Там же, с. 47.

<sup>257</sup> Там же, с. 47.

<sup>258</sup> Там же, с. 48.

общественной моралью долга, опошляющего «высокое назначение человека», зато ложно сакрализующего простую душевную данность.

В этой ложной сакральности теряется то, чем закончился начальный акт непослушания Богу, позже ставший основной «ставкой» человечества в постэдемской истории, а именно: способность различения добра и зла.

Из этого следует вывод, который, в спорах с М.Бубером, дал Н.Бердяеву основание для постановки вопроса борьбы со злом.<sup>259</sup> — и добро может оказаться злом. Не только в метафизическом аспекте, но и вполне в физическом его понимании. А если и не злом в буквальном смысле, то, во всяком случае, неудобством или излишеством. В доказательство можно привести несколько отрывков из повести:

«Комнатки эти были ужасно теплы, потому что и Афанасий Иванович и Пульхерия Ивановна очень любили теплоту».<sup>260</sup>

«Комната, в которой спали Афанасий Иванович и Пульхерия Ивановна, была так жарка, что редкий был бы в состоянии остаться в ней несколько часов. Но Афанасий Иванович еще сверх того, чтобы было теплее, спал на лежанке, хотя сильный жар часто заставлял его несколько раз вставать среди ночи и прохаживаться по комнате. Иногда Афанасий Иванович, ходя по комнате, стонал».<sup>261</sup>

«Я любил бывать у них, и хотя объедался страшным образом, как и все гостившие у них, хотя мне это было очень вредно, однако ж я всегда бывал рад к ним ехать. Впрочем, я думаю, что не имеет ли самый воздух в Малороссии какого-то особенного свойства, помогающего пищеварению, потому что если бы здесь вздумал кто-нибудь таким образом накушаться, то, без сомнения, вместо постели очутился бы лежащим на столе».<sup>262</sup>

Ранее уже упоминалось мнение инокини Татяны в связи с инверсией у Гоголя смеха и слез. Здесь опять мы имеем дело с инверсией, но другого порядка — инверсией религиозной нормы (возлюби Господа), и нормы гражданского поведения (возлюби ближнего своего), установленными библейской традицией. Однако эти два вида очевидных перестановок все же очень тесно связаны между собой.

---

<sup>259</sup> Бубер, М. Два образа веры. М.: АСТ, 1999. с. 162–163.

<sup>260</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. Т.II. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с.10.

<sup>261</sup> Там же, с.16.

<sup>262</sup> Там же, с.20.

Вторая по порядку инверсия психологически предопределяет некий автоматизм действий, который с интерпретации Бергсона вызывает, в лучшем случае улыбку, а в худшем—насмешку. Так улыбку может вызвать странное, и, в силу возраста, невыполнимое желание исполнения гражданского долга Афанасием Ивановичем — принять участие в войне. Но контекст слов «Добрая старушка!» и «Добрые старички!» заставляет думать, что Гоголь насмехается над своими героями.

Мотив родства душ в повести М. Вайскопф предположительно относит к влиянию «Исповеди» Блж. Августина, находя явные параллели в сюжете. Так, и у Блж. Августина и у Гоголя, как пишет М. Вайскопф, за «сюжетом бесслезных похорон» следует «мотив земных, житейских уз—мотив «привычки».<sup>263</sup> М. Вайскопф также отмечает, что у Блж. Августина мотивировка отказа от слез основана на христианском понимании факта смерти. Следующее за этим упоминание «привычки», в том же ключе христианского мировоззрения, толкуется как воля Бога, которому угодно напомнить *«как сильны узы житейских привычек* даже и для духа, который уже питается неложным словом. (У Гоголя же узы этой привычки санкционируются «словом» и протягиваются в потусторонний мир)».<sup>264</sup> Далее

М. Вайскопф приводит следующий отрывок из «Исповеди»: «И я дал полную волю слезам, которые доселе сдерживал, чтобы они лились, сколько угодно, только бы успокоить ими свою встревоженную душу».<sup>265</sup>

Как мы видим, и в том и в другом случае речь идет о движениях *души*. И здесь можно было бы пожалеть героев и дать им «счастливую» одновременную смерть, чтобы не терзаясь душевными муками от потери своей «половины» одновременно соединиться в природе, как Филемон и Бавкида или на небесах, как Петр и Феврония.

Но здесь Гоголь проводит границу, ограничивает переживания персонажей исключительно эмоциональной сферой — Афанасию Ивановичу не позволено более, чем свою «долгую» «жаркую» печаль изливать «плачем дитяти» при виде мнишек, единственно напоминающих образ утраченной любимой.

---

<sup>263</sup> Вайскопф, М. Сюжет Гоголя. Морфология, идеология, контекст. М.: РГГУ, 2002. с. 365.

<sup>264</sup> Там же, с. 368.

<sup>265</sup> Там же.

Юрий Манн в связи с этим замечает, что переход в «низменную буколическую жизнь» однозначно предопределяет повышение образов физической жизни и, соответственно, этому «снижаются образы духовных, интеллектуальных движений». Однако, по мнению Юрия Манна, «здесь отчетливо видно, что образы еды, физических и естественных движений начинают означать *больше*, чем подразумевалось вначале <... > Однако, что представляет собой это *больше*? Можно было бы ожидать известного усиления образов в пределах избранной иерархии, то есть возрастания чисто количественного. Но в «Старосветских помещиках» изменения образов физических и естественных движений свидетельствуют о другом — о силе и могуществе духовного начала».<sup>266</sup>

По мнению автора диссертации, с этим можно не согласиться. И вот почему. Гоголь ограничивает переживания героев физическим и эмоциональным уровнем. Но, учитывая указанное выше наблюдение М. Вайскопфа, здесь можно пойти дальше, как делает это Блж. Августин, у которого, за начальным, естественным даже для высокодуховной личности эмоциональным переживанием (плачем по умершей любимой матери), которое, между прочим, даже здесь происходит "пред лицом Твоим" (т.е. перед лицом Бога), следует переживание другого, более высокого порядка:

«Когда сердце мое излечилось от этой раны (по поводу ее можно изобличать плотские слабости), я стал лить пред Тобой, Боже наш, за эту рабу Твою совсем другие слезы; те, которые текут, когда душа потрясена созерцанием мытарств, ожидающих всякую душу, умирающую в Адаме. И хотя, ожив во Христе, она, еще не разрешившись от тела, жила так, что прославлялось Имя Твое в ее вере и нравах, я всё же не осмеливаюсь сказать, что с того времени, как Ты возродил ее Крещением, не вышло из ее уст ни единого слова, противного заповедям Твоим».<sup>267</sup>

По прошествии пяти лет со времени потери Пульхерии Ивановны горе Афанасия Ивановича застыло в том же «плаче дитяти», следуя из той же «едкости боли уже охладевшего сердца».

---

<sup>266</sup> Манн, Ю. Поэтика Гоголя. М., 1978. с. 166

<sup>267</sup> Аврелий Августин. Исповедь. М.: Ренессанс, 1991. Серия: Памятники религиозно-философской мысли. – <http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/augustin/augus01r.htm>

На фоне «снижения», «опрошения» духовных образов наблюдается смещение знака сакральности в сторону эмоционального и физического, которое, заключая душу в клетку телесности, заставляет думать, что именно здесь следует искать истоки необыкновенной глубинной духовности, искать там, где ее быть не может в принципе.

Таково, например, мнение Юрия Манна: «<... > образы еды начинают свидетельствовать не об эмоциях первоначального, «героического» этапа коллективной жизни, а о привязанности, любви, безмерной скорби — то есть сильном, индивидуализированном чувстве».<sup>268</sup>

На взгляд автора диссертации, такое мнение может быть верно, если телесные образы принимать за обладающие абсолютной ценностью. И, несмотря на то, что повествование с самого начала настраивает на тон «низменной буколической жизни», на самом деле это не так. Гоголь, как мистик, ищет во всем открытия «духовного ока», и именно потерю способности к духовному зрению считает наиболее опасным для души. Но если учесть, что все начинается с падения духа, как пал Люцифер на землю, то сложная картина соотношения духовного и физического начинает выглядеть несколько иначе. И, хотя, ничего демонического в образах Пульхерии Ивановны и Афанасия Ивановича, конечно, нет, мы видим как необыкновенно близко inferнальный мир подходит к границе крошечного Эдема, как легко и быстро, без сопротивления поглощает его. Физические и эмоциональные движения потому и приобретают функцию духовной жизни, что подлинная духовность давно пала.

С этого начинается не просто смещение сакрального центра, но и опасное смешение образов «нисхождения» с образами «восхождения», как и пишет об этом П.Флоренский,— когда любой физически осязаемый образ вызывает эмоциональное переживание ощущаемое как знак одухотворенности. Видимо это и имел ввиду Гоголь в статье «Женщина», сопоставляя неземной образ любви с ее земным воплощением, где идея любви исходит от неба.

В мире старосветских помещиков все исходит от земли и закономерно ею поглощается. То же самое происходит и в «Вие», где земля поглощает самое место, предназначенное для пребывания Вечного. Д. Мережковский так пишет об этом:

---

<sup>268</sup> Манн, Ю. Поэтика Гоголя. М., 1978. с. 166–167.

«Железное лицо, земляное тело Вия — против бесплотных лиц, неземного тела святых, бездушная плотскость — против бесплотной духовности. За умерщвленную плоть мстит мертвая плотскость. Вий — это самое противоположное духу, движению, сознанию; это — тяжесть, косность, мертвость первозданного вещества, материи; это в человеке инстинкт, прикрепляющий его не только к земному и телесному, но и к подземному, дотелесному — к материи — инстинкт слепой и ясновидящий <... >».<sup>269</sup>

По поводу рассуждения рассказчика предваряющего смерть Пульхерии Ивановны: «Какой-нибудь завоеватель собирает все силы своего государства, воюет несколько лет, полководцы его прославляются, и наконец все это оканчивается приобретением клочка земли, на котором негде посеять картофеля...», В.М. Гуминский отмечает: «Мысль о взаимодействии "великого" и "ничтожного" <... > не только "поднимает" значение истории Пульхерии Ивановны до событий мировой истории, но вводит в контекст мировой литературы, так как явно перекликается с одним из эпизодов "Гамлета"».<sup>270</sup> Далее В.М. Гуминский приводит отрывок из трагедии с похожим контекстом. Замечание это тем более глубоко, что в нем можно обнаружить параллель и с ветхозаветной историей приобретения земли Авраамом.

Авраам, будучи «очень богат скотом, и серебром, и золотом» ко времени своей смерти, однако, имел во *своем* владении единственный участок земли, который он приобрел для погребения Сарры. Этот факт, описанный в 23 главе Книги Бытия, наполняется тем большим значением, что указывает на ту самую мысль о соотношении *великого* и *ничтожного*, которую отмечает В.М. Гуминский.

Это соотношение обнаруживается гораздо раньше, чем событие приобретения погребального участка. В главах 12 и 13 Книги Бытия Бог трижды обращается к патриарху с обетованием. Первый призыв Бога выйти из «земли твоей» и пойти «в землю, которую Я укажу тебе» без указания этой земли содержит основную мысль благословения, которую должен предварить акт безусловного доверия и послушания Богу, то есть веры.

---

<sup>269</sup> Мережковский, Д. Гоголь и черт // Духовный путь Н.В. Гоголя. В двух частях. Гоголь в русской религиозно-философской критике. Авторы-составители В.А. Воропаев – И.А. Виноградов. М.: Русское слово, 2009. с. 135.

<sup>270</sup> Гуминский, В.М. Гоголь и четыре урока «Миргорода» // Н.В. Гоголь и православие. Сборник статей о творчестве Гоголя. М.: Издательский дом «К единству!», 2004. с. 353.

В Сихеме Иегова вновь является Аврааму, где, в знак вознаграждения его за веру, снова дает ему обетование: «потомству твоему отдам Я землю сию». И Бог показал эту землю Аврааму, на которой он до конца жизни был пришельцем, но которая будет принадлежать его потомкам.

В третий раз Бог обращается к Аврааму после его разделения с Лотом. Здесь Бог еще раз подтверждает Свое обетование, но уже определяя конкретное местоположение земли и углубляя его утверждением отдать ее «потомству твоему на веки» и сделать его (потомство) «как песок земной» в смысле его неисчислимости. Существенен при этом тот факт, что предоставляя Лоту первому сделать выбор земли, а значит, возможность выбрать лучшее, Авраам знал, что у него есть твердое обетование свыше, сознавая, что главное его богатство в Боге, а не в земных приобретениях.

Таким образом, мы можем сказать, что последующая покупка земли для могилы Сарры воспринимается как начало исполнения обещания Бога, предпосылкой и условием которого была вера Авраама, выливающееся в строгую последовательность *великого и ничтожного: вера—испытание веры—обетование земли—исполнение обетования*. Это условие веры, прозвучавшее в более поздние новозаветные времена в изречении Иисуса Христа как ориентир и задача человека «отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22:21), в тесном мире Пульхерии Ивановны и Афанасия Ивановича оказывается не только необыкновенно трудно выполнимым, но и вообще не существующим.

Как следствие, выбор, предлагаемый в конце повести: «Что же сильнее над нами: страсть или привычка?», видится как ложная дилемма, где ни одно из положений не является истинным, а третья, единственно подлинная возможность — любовь в своем буквальном значении, исключается из круга проблем.

Как, впрочем, и исключается какая бы то ни было роль искусства в жизни пары. Повествование будто бы мимоходом упоминает о «нескольких картинах и картинках» на стенах, содержание которых давно позабыто, мнимых как не слишком значительная, — «<...> если бы некоторые из них были унесены, то они бы, верно, этого не заметили»,<sup>271</sup> — часть обстановки, а не как результат чьего-то вдохновения.

---

<sup>271</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. Т. II. М.: Гос. изд-во худ. литературы, 1949. с. 10–11.



Общеизвестна тесная связь искусства, как производного культуры, с религиозным культом. Сергей Булгаков пишет:

«Искусство с колыбели повито молитвой и благоговением: на заре культурной истории человечество лучшие свои вдохновения приносит к алтарю и посвящает Богу <... > Между культом и искусством существует особенно тесная связь. Их сближает общая им благородная бесполезность пред лицом мира сего с его утилитарными ценностями, одинаковая их хозяйственная ненужность и гордая расточительность. Факт культа, как и искусства, наглядно свидетельствует о той истине, что не о хлебе едином живет человек, что он не есть *economic man*, меряющий мир меркантильным аршином, но способен к бескорыстию и вдохновению».<sup>272</sup>

Жизнь старосветских помещиков свидетельствует об отсутствии таких связей. Формула «искусство есть примирение с жизнью», суть которой Гоголь разовьет в письме к Жуковскому от 10-го января 1848 года, не имеет обоснований в «космосе» тихой усадьбы, и Афанасий Иванович не может смириться со смертью подруги.

Это—«черное пятно, страшная черная точка», которую Мережковский видит и в самом Гоголе, называя ее началом плоти. Именно в этой точке,— пишет Мережковский,— приходят в соприкосновение два полюса мира — плотского и духовного. Здесь же начинает звучать голос Пана и рождается «панический» ужас, «который объяснился в тот день, когда родился Христос и умер великий Пан». Ибо «в конце язычества есть начало христианства; в конце земного — начало небесного, в конце плоти — начало того, что за плотью».<sup>273</sup>

---

<sup>272</sup> Булгаков, С.Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994. с. 326.

<sup>273</sup> Мережковский, Д. Гоголь и черт. Духовный путь Н.В. Гоголя. В двух частях. Гоголь в русской религиозно-философской критике. Авторы-составители: В.А. Воропаев – И.А. Виноградов. М.: Русское слово, 2009. с. 87–141; с. 91.

### III. АНАЛИЗ «ПЕТЕРБУРГСКИХ ПОВЕСТЕЙ»

#### 1. Кризис творческой личности

##### «Невский проспект»

«Отпавший от божественного единства природный мир является как хаос разрозненных элементов. Множественность распавшихся элементов, чуждых друг другу, непостижимых друг для друга, выражаются в реальном пространстве».<sup>274</sup>

Эти слова Вл. Соловьева будто бы воссоздают описание Гоголем Невского. Начальное описание проспекта и заключительные строки повести, прямо называющие источник обмана—демон и, предупреждающие читателя не верить его лжи, видимым образом создают впечатление изначального хаоса, побежденного в акте сотворения мира, как это отражают первые строки книги Бытия: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною».

Начало повести: «Нет ничего лучше Невского проспекта, по крайней мере в Петербурге; *для него он составляет все*», (курсив мой) можно, по мнению автора диссертации, соотнести с замечанием, высказанным Ибоей Баги о предельной заполненности сферы жизни старосветских помещиков, где нет места ничему, кроме них самих, где ни одно из желаний не стремится ни к чему, полагающегося вовне. Такую замкнутость на "я", непостижимость для другого, и обратно, Вл.

---

<sup>274</sup> Соловьев, Вл. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из "Трех разговоров...": Краткая повесть об Антихристе. Сост. и примечания А.Б. Муратов. СПб.: Худож. лит., 1994. – <http://www.vehi.net/soloviev/chteniya/index.html>; Чтение десятое.

Соловьев определяет как нравственное зло, т.е. эгоизм, «стремление поставить свое исключительное я на место всего, или упразднить все собою».<sup>275</sup>

У Гоголя мы читаем: «Кажется, человек, встреченный на Невском проспекте, менее эгоист, нежели в Морской, Гороховой, Литейной, Мещанской и других улицах, где жадность и корысть, и надобность выражаются на идущих и летящих в каретах и на дрожках»<sup>276</sup>

Здесь мы сталкиваемся с ”загадкой“ и ”парадоксом“, характерным для творческого метода писателя и, отмеченными Гончаровым как «структурообразующее начало его поэтического мира».<sup>277</sup> То есть, в гоголевских текстах буквальные, осязаемые картины и образы всегда скрывают смысл духовного порядка, подобно герменевтическим установкам библейских текстов. Не случайно в этой связи указание М. Виролайнена на то, что за городом-миром, составляющим определенный космос со своими законами, у Гоголя всегда встает «град небесный», который «составляет второй, неявный план, как бы потенциальное второе измерение земного города».<sup>278</sup> Подобно тому, как у Сковороды название Миргород толкуется как обиталище Отца Небесного.<sup>279</sup>

Но если в «Миргороде» сфера жизни персонажей ограничена хотя бы пространственно, то в «Петербургских повестях» Гоголь выводит своих героев на просторы континентального значения, не ограничивающие их ни внутренне, ни пространственно — в открытый всем ветрам Петербург, смотрящий в бесконечные просторы Варяжского моря, где «ветер, по петербургскому обычаю» дует «со всех четырех сторон, из всех переулков».

Как указывают исследователи, здесь имеет значение и видение Петербурга самим Гоголем, создавшего городу репутацию места «выморочного и призрачного, в противовес первозданному благодатному космосу украинских поместий.

Г.А.Гуковский отмечает в связи с циклом: «Здесь перед нами не только единство *идеи*, идейного построения группы повестей, но и общность изображаемого. Конечно, это изображаемое во всех повестях — это прежде всего

---

<sup>275</sup> Там же, Чтение второе.

<sup>276</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. Т.III. М.: Гос. изд-во Худ. Лит, 1949. с. 7.

<sup>277</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с. 113.

<sup>278</sup> Виролайнен, М.Н. Мифы города в мире Гоголя // *Mitologia della citta - Atti del convegno internazionale*. A cura Di Alessandra Cattani e Cecilia Pilo Boyl. Testo russo A cura di Lena Szilard. Studi di Slavistica. Sassari, 2002. с. 155–156.

<sup>279</sup> Там же.

Петербург, средоточие всяческого зла, город, и в частности столица. Но это не вообще Петербург, а именно Петербург как центр зла».<sup>280</sup>

Далее Г.А.Гуковский указывает на еще одну особенность изображения Петербурга у Гоголя:

«Гоголь совершенно не дает никаких черт архитектуры города, вообще его внешнего вида. Между тем он немало *описывает* город. Весь цикл открывается повестью «Невский проспект», а сама эта повесть открывается обширнейшим *описанием* центральной улицы города, его квинтэссенции; более того — это описание центральной улицы центрального города всей страны, или иначе — это самая показная и самая официальная улица самого показного и официального города государства. И тем не менее и в этом обширнейшем описании, имеющем столь центральное значение для всего цикла».<sup>281</sup>

Таким образом, «пренебрегая» внешним видом города, Гоголь будто бы отрицает, нивелирует архитектурную правильность и изысканность, а вместе с этим, и значение официальной столицы, созданной и провозглашенной Петром I новым сакральным центром, утверждающим новое восприятие жизни с ее новыми ценностями и традициями, а значит, и началом новой культурной эпохи.

Вл. Соловьев, защищая достижения Петра, указывает на стремление монарха осуществить в реформах линию обновления и совершенствования России. Византия, по мнению Вл. Соловьева, пала потому, что ей чужда была самая мысль о совершенствовании. Вл.Соловьев пишет об этом следующее:

«В мире несовершенном достоин существования только тот, кто освобождается от своего несовершенства — кто совершенствуется <... > Всякое существо, единичное или собирательное, которое отказывается от этой мысли, неизбежно погибает».<sup>282</sup> «Сближение с Европой, которым мы обязаны Петру Великому, принципиальную свою важность имеет именно в этом: чрез европейское просвещение русский ум раскрылся для таких понятий, как человеческое достоинство, права личности, свобода совести и т. д., без которых невозможно достойное существование, истинное совершенствование, а

---

<sup>280</sup> Гуковский, Г.А. Реализм Гоголя. М.—Л.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1959. с. 247.

<sup>281</sup> Там же, с.248.

<sup>282</sup> Соловьев, Вл. Спор о справедливости. М. – Харьков, 1999. с. 677.

следовательно, невозможно и христианское царство. Об этой стороне своего дела сам Петр Великий прямо не думал, но это не уменьшает его значения».<sup>283</sup>

Похожие мысли высказывает и Гоголь во втором письме по поводу «Мертвых душ»:

«Вот уже почти полтораста лет протекло с тех пор, как государь Петр прочистил нам глаза чистилищем просвещения европейского, дал в руки нам все средства и орудья для дела, и до сих пор остаются так же пустынно, грустны и безлюдны наши пространства, так же бесприютно и неприветливо всё вокруг нас, точно, как будто бы мы до сих пор еще не у себя дома, не под родной нашей крышей, но где-то остановились бесприютно на проезжей дороге, и дышит нам от России не радушным, родным приемом братьев, но какой-то холодной, занесенной вьюгой почтовой станцией, где видится один ко всему равнодушный станционный смотритель с черствым ответом: "Нет лошадей". Отчего это? Кто виноват? Мы или правительство? Но правительство во всё время действовало без устани. Свидетелем тому целые томы постановлений, узаконений и учреждений, множество настроенных домов, множество изданных книг, множество заведенных заведений всякого рода: учебных, человеколюбивых, богоугодных и, словом, даже таких, каких нигде в других государствах не заводят правительства».<sup>284</sup>

Как показывает С.Гончаров, для Гоголя очень важен был круг идей преобразования жизни, связанных с тем значением, которое приобрели понятия "внешний" и "внутренний" человек в русской культуре и религиозном сознании второй половины XVIII века.<sup>285</sup>

Однако при этом нужно сказать, что, отмеченные Вл.Соловьевым европейские права и свободы человека, в отрыве от религиозного ориентира всегда спекулятивны, ибо отделение Каина имело целью не *его* изоляцию от общества, а как раз наоборот, изоляцию *общества* от него, чтобы не допустить греха кровопролития со стороны прочих членов общества, допускающегося по праву отмщения.

Отделению общественных институтов от сакрального источника права и свободы в Западной Европе, вылившееся, в конечном итоге в проклятие

---

<sup>283</sup> Там же, с.679.

<sup>284</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах. Т.7. М.: Правда, 1984. с. 289–290.

<sup>285</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с. 148–149.

противостояния цивилизации и культуры, Вл. Соловьев посвящает Второе чтение о Богочеловечестве. В письме Соловьев пишет:

«Если Христос сказал: "Царство Мое не от мира сего", то именно потому, что оно не от мира сего, а выше мира, мир и должен быть подчинен ему, ибо Христос же сказал: "Я победил мир". Но так как и после этой победы двойственность Божия и Кесарева сохранилась, так как светское общество не слилось с духовным, церковь не ассимилировала себе государство, то вопрос о правильном, долженствующем быть отношении двух властей остается открытым».<sup>286</sup>

Долженствующим является то состояние мира, в котором действует подчинение земных законов небесным. Далее Вл Соловьев продолжает:

«Царство мира должно быть подчинено царству Божию, мирские силы общества и человека должны быть подчинены силе духовной, но какое здесь разумеется подчинение и *как*, какими средствами и способами оно должно быть осуществлено? Очевидно, что характер и способ этого подчинения должен соответствовать тому безусловному божественному началу, во имя которого требуется подчинение. И если в христианстве Бог признается как любовь, разум и свободный дух, то этим исключается всякое насилие и рабство, всякая слепая и темная вера: подчинение мирских начал началу божественному должно быть свободным и достигаться внутреннею силой подчиняющего начала».<sup>287</sup>

Однако западная цивилизация провозгласила личность безусловным центром вселенной, и поэтому обладающей безусловными правами,—пишет философ.

«Современный человек сознает себя внутренне свободным, сознает себя выше всякого внешнего, от него не зависящего начала, утверждает себя центром всего <... > Современное сознание признает за человеческой личностью божественные права, но не дает ей ни божественных сил, ни божественного содержания, ибо современный человек и в жизни, и в знании допускает только ограниченную условную действительность, действительность частных фактов и

---

<sup>286</sup> Соловьев, Вл. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из "Трех разговоров...": Краткая повесть об Антихристе. Сост. и примечания А.Б. Муратов. с. 528. СПб.: Худож. Лит, 1994. – <http://www.vehi.net/soloviev/chteniya/index.html>; Чтение второе

<sup>287</sup> Там же.

явлений, и с этой точки зрения сам человек есть только один из этих частных фактов».<sup>288</sup>

Актуальность этой проблематики не потеряла своего значения и в XX-ом веке. Н. Бердяев, например, считает рабство человека у общества наиболее значительной из всех форм рабства человека:

«Человек находится в дурной рабьей зависимости от общества, и он сам создает эту зависимость, гипостазируя общество <...> Социальные влияния и внушения искажают религиозные верования, нравственные оценки, само познание человека»<sup>289</sup>

Но человек,— говорит Н. Бердяев,— находится и в плену цивилизации, которая, будучи создана для освобождения от власти природных стихий, обратилась для него новым рабством, мешающим достижению человеком полноты и целостности. В противовес концепциям Ж.-Ж Руссо и Льва Толстого, Бердяев считает, что «человеку цивилизации со всеми его недостатками противостоит не природный человек, а духовный человек. Цивилизация находится между царством природы и царством свободы, это промежуточное царство. И вопрос не в том, чтобы идти от цивилизации к природе, а в том, чтобы идти от цивилизации к свободе».<sup>290</sup>

Поэтому, как считает автор диссертации, неслучайно, что трагедии человеческой жизни так остры, так ярки именно на фоне петербургской атмосферы. Петербург – олицетворение нового времени, новых ценностей, символ победы цивилизаторского духа, продукт подлинного человеческого творчества. Однако ценой создания нового стало уничтожение старого, т.е. традиции, преемственности культурно-религиозного наследия.

В России с отменой патриархата произошло подчинение духовной власти власти светской, лишившее общество того духовного руководства, которому было подчинено русское сознание допетровской эпохи. Это обесценило, лишило действенной силы блестящее по замыслу, задуманное Петром осуществление принципа небесной иерархии на земле.

---

<sup>288</sup> Там же.

<sup>289</sup> Бердяев, Н. О рабстве и свободе человека, Париж: YMCA-PRESS, 1972. Глава II./4. Общество и свобода. Социальное прельщение и рабство человека у общества. с. 97.

<sup>290</sup> Там же, с.100.

В. Маркович пишет, что как для Пушкина, так и для Гоголя петербургская тема поднимается до уровня судеб России. Для Пушкина нет сомнений в богоподобии Петра, в богодухновенности его преобразований и их исторической значимости: «Он высоко ценит культурно-историческую преемственность, но перемены в жизненном укладе, да и в самом образе мыслей и чувствований русского народа Пушкина не смущают. Он не видит в них никакой опасности для национального характера и основ народной жизни <... > Он верит, что «желание лучшего соединяет все состояния противу общего зла (речь идет о крепостничестве. — В.М.), и твердое, мирное единодушие может скоро поставить нас наряду с просвещенными народами Европы».<sup>291</sup>

Прерванная культурная преемственность поколений у Пушкина восстанавливается в гармонии новых ценностей. Концепция пушкинского «Медного всадника», как пишет М. Виролайнен, нельзя рассматривать в социальном аспекте, потому что Петр у Пушкина, в первую очередь, выступает не как монарх, а как строитель Петербурга. Уже во вступлении к поэме, Петр изображается демиургом, «создающим из хаоса новый космос»<sup>292</sup>

У Гоголя же петербургская реальность— обман в свете вечерних фонарей. По словам В. Набокова, «Пропущенный сквозь восприятие Гоголя Петербург приобрел ту странность, которую ему приписывали почти столетие <... >».<sup>293</sup>

Неестественность места и обстоятельств постройки города новой для России цивилизации есть «изначальный порок города»<sup>294</sup>, влекущий за собой порочность существования. В. Маркович так отмечает это: «Отрывая отдельную личность от народного единства, разрушая жившую в человеке нравственно-религиозную традицию, современный город (и прежде всего «искусственный» Петербург) не дает новых духовных ценностей взамен утраченных. Существование человека лишается того изначально ему присущего высшего смысла, который был дан ему самой причастностью к единству народного духа».<sup>295</sup>

---

<sup>291</sup> Маркович, В. Петербургские повести Н.В. Гоголя. Л.: Худ. Лит., 1989. с. 155.

<sup>292</sup> Виролайнен М.Н. Петербургский миф в «Медном всаднике» Пушкина // *Mitologia della città-Atti del convegno internazionale. A cura Di Alessandra Cattani e Cecilia Pilo Boyle. Testo russo A cura di Lena Szilard. Studi di Slavistica. Sassari, 2002. с.141.*

<sup>293</sup> Набоков В. Николай Гоголь. В сборнике «Приглашение на казнь». Кишинев, 1989. с. 544.

<sup>294</sup> Там же.

<sup>295</sup> Маркович, В. Петербургские повести Н.В. Гоголя. Л.: Худ. Лит., 1989. с. 143.



Речь, конечно, здесь не идет о том, что вся вина трагедии человеческой жизни лежит на факторах внешних, таких, как сам город, место и обстоятельства его создания. Речь идет о человеческом факторе. Но, по мнению В.Зеньковского, кроме этого, у Гоголя есть здесь и другое: «<...> неустраняемая и глубокая связь людей между собой, в силу чего, кроме прямой неправды, прямых грехов, есть неправда "косвенная". Все люди так связаны друг с другом, что зло, порождаемое одним человеком, неизбежно вовлекает в себя других людей – по будущей формуле Достоевского «все виноваты за всех»<sup>296</sup>

У Гоголя это звучит как «вина разложилась на всех» Это означает,— пишет В.Зеньковский,— что «источник зла не в отдельной личности, а в чем-то, что стоит за ними, что владеет всеми людьми». А это значит, в свою очередь, что Гоголя беспокоят не только явления зла в мире, но и его глубинные, метафизические причины, пути проникновения зла в мир.

В «Выбранных местах» Гоголь пишет: «в то время как люди начали думать, что образование выгнали злобу из мира, злоба другой дорогой, с другого конца входит в мир – дорогой ума».<sup>297</sup>

Эти слова Гоголя говорят о противостоянии Божьего Промысла и рационального знания. Однако суть трагической судьбы человека видится не в противостоянии, а в подмене первоценности духовного материальным. В результате этой подмены человек выпадает из вертикали культурно-исторического процесса и переходит исключительно в его горизонтальную, имманентную плоскость. Центр бытия смещается, явления вещественного мира теряют свой истинный смысл и значение, их заменяет фальшивая оценочная система. Именно это, по мнению автора диссертации, является скрытой причиной трагедии таких людей, как Башмачкин и Пискарев.

Трагедия Пискарева начинается на Невском проспекте. Невский – «всеобщая коммуникация Петербурга», – города цивилизации и духа просвещения, заложенных и прочно узаконенных его создателем. Само строительство Петербурга было демонстрацией небывалой силы человеческого духа, стремящегося возвыситься не только над стихией, но и над метафизическим

---

<sup>296</sup> Зеньковский, В. Н. В. Гоголь. Париж: YMCA-PRESS, 1961. с. 197.

<sup>297</sup> Гоголь, Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. XXXII. Светлое Воскресенье. Собр. соч. в VIII томах. Т.7. М.: Правда, 1984. с. 388.

миропорядком. Цивилизаторский дух самовольно отодвинул на задний план духовную сферу человеческой жизни.

Однако человек, сотворенный по образу и подобию Божию, не в состоянии лишить себя творческой силы (хотя и может ее утратить), не может жить вне какого-либо бытия, потому что любое бытие есть идея, независимо от ее истинности. Утерев идею бытия в Боге, человек приступает к созданию своего бытия, испытывая «теургическое беспокойство», характерное для русской интеллигенции XIX века, «когда церковное мирозерцание, создавшееся в эпоху русского средневековья, утратило свое влияние».<sup>298</sup> Человек создает «новую» иерархию, хотя и призванную отразить иерархию небесную, но, по причине прерванной преемственности, никак ее не исчерпывающую, а лишь механически, предметно заменяющую. «Новая» иерархия порождает «новые» ценности и «новые» духовные требования к человеку. Неслучайно Н. Бердяев отмечает, что в XIX и XX веках даже христианская мораль приобретает черты буржуазности, утилитарного отношения к духовным ценностям:

«Победила мораль буржуазная, мораль условных ценностей положения в мире сем, ценностей богатства, власти, славы, наслаждения сексуального, наслаждения роскошью и комфортом. И само христианство становится все более и более буржуазным, из него исчезает подлинная святость, непримиримость к "миру", красота устремленности к миру».<sup>299</sup>

Черты этого «нового» космоса (Петербурга), как в витрине, отразились в Невском. В дневное время сословия здесь не смешиваются и ни в коем случае не встречаются и не перекрещивают друг друга. Немеркантильная основа пребывания гуляющих на Невском говорит об определенной «духовной жизни», регламентированной новыми ценностями. Не больше, не меньше речь идет здесь об «искусстве»: «<...> бакенбарды единственные, пропущенные с необыкновенным изумительным искусством под галстух <... >, «<...> усы чудные, никаким пером, никакою кистью неизобразимые, усы, которым посвящена лучшая половина жизни <... >, талии здесь «прелестнейшее

---

<sup>298</sup> Зеньковский, В. Н. В. Гоголь. Париж: YMCA-PRESS, 1961. с. 247.

<sup>299</sup> Бердяев, Н. Смысл творчества. Париж: YMCA-PRESS, 1985. Глава XI. Творчество и мораль. Новая этика творчества. с. 291.

произведение природы и искусства». «Здесь вы встретите улыбку единственную, улыбку верх искусства»<sup>300</sup>

Гоголь представляет нам на Невском главную выставку «всех лучших произведений человека» в их отнесенности к «новому бытию». Так на первый план выступает пошлость в лице сословия, задача которого должна быть мерилom духовных ценностей.

Важная роль этого общества в ответственности за духовные судьбы человечества подчеркивается тем, что Гоголь посвящает его описанию достаточно много места. Это еще более усиливается на фоне голодных чиновников, «каких-нибудь», швей, заезжего чудака и т.д.

Как видим, Гоголь буквально с первых строк дает нам картину искаженного мира, иллюзии, обмана. И в описании погони Пискарева за женщиной показывает читателю это искажение:

«Тротуар неся под ним, кареты со скачущими лошадьми казались недвижимы, мост растягивался и ломался на своей арке, дом стоял крышею вниз, будка валилась к нему навстречу, и алебарда часового вместе с золотыми словами вывески и нарисованными ножницами блестела, казалось, на самой реснице его глаз».<sup>301</sup>

В этом мире Петербурга центр бытия смещен в сторону материальности, перестал совпадать с центром духовным. Персиянин, в обмен на опиум просит художника *нарисовать* ему хорошую красавицу: «Чтоб *хорошая* была красавица! чтобы брови были черные и очи большие, как маслины; а я сама чтобы лежала возле нее и курила трубку! слышишь? чтобы *хорошая* была! чтобы была красавица!». <sup>302</sup> (курсив мой).

Сфера истинных духовных ценностей и запросов оказалась на периферии этого «космоса», а их удовлетворение стало невозможным. В этих условиях настоящее искусство становится частным делом, а его носители странным явлением:

«Этот молодой человек принадлежал к тому классу, который составляет у нас довольно странное явление и столько же принадлежит к гражданам Петербурга, сколько лицо, являющееся нам в сновидении, принадлежит к

---

<sup>300</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. Т. III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 10–11.

<sup>301</sup> Там же, с. 16.

<sup>302</sup> Там же, с. 25.

существенному миру. Это исключительное сословие очень необыкновенно в том городе, где все или чиновники, или купцы, или мастеровые немцы. Это был художник. Не правда ли странное явление? Художник петербургский!». <sup>303</sup> Тем более странное, что этот народ «беспечный» <... >, любящий тихо *свое искусство*, пьющий чай с двумя приятелями своими в маленькой комнате, скромно толкующий о любимом предмете и вовсе небрегающий об излишнем». <sup>304</sup> (курсив мой). Тем более странное, что в мир делового Петербурга этот народ, нетронутый духом утилитаризма, не вмещается. На фоне упорядоченной жизни, направленной на создание материальных ценностей и искажающей ценности нематериальные, мир сословия художников производит впечатление хаоса. Здесь все кажется сваленным в кучу: «гипсовые руки и ноги <... >, изломанные живописные станки, опрокинутая палитра, приятель, играющий на гитаре <... >». «На них вы встретите иногда отличный фрак и запачканный плащ, дорогой бархатный жилет и сюртук весь в красках. Таким же самым образом, как на неоконченном их пейзаже увидите вы иногда нарисованную вниз головою нимфу <... >». <sup>305</sup>

Но все это приобретает порядок, смысл и значение, когда речь идет о творчестве, которое указывает на существование «мира иного». Ибо, по Н. Бердяеву, «всякий творческий художественный акт есть частичное преобразование жизни.» <sup>306</sup>, есть «<...> прорыв через мир сей к миру иному, от хаотически тяжелого и уродливого мира к свободному и прекрасному космосу». <sup>307</sup>

Н.Бердяев пишет: «В ложном иерархизме оценивается не внутренний человек, не подлинные его качества, а человек внешний и его буржуазное положение в мире. В ложном иерархизме, качества человека и неповторимая его индивидуальность приносятся в жертву вне человека лежащей иерархии социальной среды, иерархии буржуазных положений. <...>». <sup>308</sup>

В. Зеньковский указывает на влияние на раннее творчество Гоголя идей эстетического гуманизма, утвердившихся в России через творчество Карамзина и

---

<sup>303</sup> Там же, с. 14.

<sup>304</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. Т. III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с.14.

<sup>305</sup> Там же, с. 15.

<sup>306</sup> Бердяев, Н. Смысл творчества. Париж: YMCA-PRESS.. 1985. Глава X. Творчество и красота. Искусство и теургия. с. 261.

<sup>307</sup> Там же с. 262.

<sup>308</sup> Там же, Глава XII. Творчество и общественность. с.324.

Жуковского. На фоне секулярной культуры,—пишет Зеньковский,— «эстетический гуманизм охранял в душах благородные, высшие чувства без связывания их с религиозной сферой,— и именно этим и привлекал лучших людей, уже утративших живую веру, но не утративших потребность жить идеалом».<sup>309</sup> Далее В.Зеньковский продолжает: «Но именно Гоголь первым нанес сокрушительный удар эстетическому гуманизму. Ярче всего это выразилось в трагедии художника Пискарева <... > в переживаниях которого выражена основная идея эстетического гуманизма».<sup>310</sup>

Пискарев относится к тому классу общественности, которую Н. Бердяев называет творческой: «Творческая общественность подземна, катакомбна по отношению к надземному царству. Она не есть царство мира сего: она преодолевает "«мир"» жертвует его благами во имя иной, свободной жизни. <... > И жертвенность эта ничего общего не может иметь с анархией, с хаосом, она всегда космична по своей природе».<sup>311</sup>

Атмосфера ночного Невского размывает границу, отделяющую сознание Пискарева от «надземного царства». Именно в это время все сословия смешиваются, объединяются, ранг и субординация теряют свое значение в каком-то общем братстве, перед какой-то общей целью (или «чем-то похожим на нее»). Это не то «небесное братство», по которому тоскует Гоголь в «Светлом воскресенье». И совсем не то объединение сословий, которое, по мысли Пушкина, имело целью противостоять злу. Это что-то «чрезвычайно безотчетное», чувственное. Но чувственность эта земная, инстинктивная. Она ничего общего не имеет с божественным Эросом в переживании красоты, пронизывающим художественное мышление. Можно сказать, что на вечернем Невском восстанавливается действительное состояние «мира сего» – хаос, имевший днем вид космоса, снова становится хаосом.

Ничего этого не замечает художник Пискарев, чуждый повседневной жизни Петербурга. Он только изредка сталкивается с этой жизнью. Эта жизнь <... > в открытом на Неву окне, где «бедные рыбаки в красных рубашках», в толстом эполете и звезде, приводящих в замешательство. И, наконец, эта жизнь –

---

<sup>309</sup> Зеньковский, В. Н.В. Гоголь. Париж: YMCA-PRESS, 1961. с. 12.

<sup>310</sup> Там же, с. 127.

<sup>311</sup> Бердяев, Н. Смысл творчества, Париж: YMCA-PRESS. 1985. Глава XII. Творчество и общественность. с. 321.

сам Невский проспект. Но Пискарев, собственно, ничего не знает об этой жизни, он живет «вне себя, вне своей тяжести, вне тяжести мира»<sup>312</sup>

Н.Бердяев, анализируя проблематику и трагедию художественного творчества, пишет, что несмотря на то, что художественное творчество имеет онтологическую природу все же судьба его трагична, и трагедия эта в несоответствии «между заданием и осуществлением». Поэтому «творчество не достигает онтологических результатов – творится не реальное, а идеальное, символические ценности, а не бытие».<sup>313</sup> В этом видит Н. Бердяев основную проблему творчества, которую XIX век передал XX веку.

Художник Пискарев живет в мире чистых идей. В проекции на материальный мир это имеет вид чистого, «стерильного» символа. О незнакомке он говорит не как о живой, настоящей женщине, а как об идеальном явлении: «И глаза! боже, какие глаза! все положение и контура, и оклад лица – чудеса».<sup>314</sup> Ее голос, произносящий обычную фразу, звучит для него «как арфа». Пискарев чуть ли не единственный, который в погоне за женщиной «не был разогрет пламенем земной страсти».<sup>315</sup> На вопрос Пирогова, почему он не идет за брюнеткой, Пискарев отвечает: «О. как можно! <... > Как будто она из тех, которые ходят ввечеру по Невскому проспекту <... >»,<sup>316</sup> не замечая, что уже вечер, и она идет по Невскому. Даже дорогой плащ на женщине не дает ему оснований для предположений о, возможно, не совсем чистом источнике его происхождения.

Однако идеалистическое познание божественного через красоту и гармонию, лежавшее в основе древнегреческого религиозно-художественного сознания, а затем, метафизически обозначенное Платоном, не покрывает познания всей его истины, «ибо оно *более* чем гармония и красота».<sup>317</sup> Красота и гармония представляет только некоторую сторону Божества, как считает Вл. Соловьев.

---

<sup>312</sup> Бердяев, Н. Смысл творчества. Париж: YMCA-PRESS, 1985. Глава X. Творчество и красота. Искусство и теургия. с. 262.

<sup>313</sup> Там же, с. 262.

<sup>314</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. Т. III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 13.

<sup>315</sup> Там же, с. 17.

<sup>316</sup> Там же, с.13.

<sup>317</sup> Соловьев, Вл. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из "Трех разговоров...": Краткая повесть об Антихристе. Сост. и примечания А.Б. Муратов. СПб.: Художественная литература, 1994. – <http://www.vehi.net/soloviev/chteniya/index.html>; Чтение пятое.

Но бытие человека заключается не только в его духовности, но и в телесности. Согласно христианской антропологии, в человеке различается *личность* и *природа*, подобно тому, как в Иисусе Христе, как Богочеловеке признается две природы в одной личности. Понятия *личность* и *природа* в человеке являются нетождественными, но и неотделимыми друг от друга.<sup>318</sup> Тело освящается духом при условии признания его первичности самим человеком. Человеку необходимо совершить путь восхождения к Богу, чтобы уже потом снизойти к людям. Хотя человек, как природное существо плотен, но есть освобождающий его закон духа. Апостол Павел в Послании к Римлянам пишет об этом так :

2потому что закон Духа жизни во Христе Иисусе освободил меня от закона греха и смерти. ( 8:2)

4чтобы оправдание закона исполнилось в нас, живущих не по плоти, но по духу; (8:4)

Однако, по мысли Н. Бердяева, существует детерминизм, который есть «неизбежная форма природного бытия, т.е. и бытия человека как природного существа, хотя бы причинность в человеке была духовной, а не физической»<sup>319</sup>

Познание бытия человеком «носит социальный характер и потому зависит от форм общения людей, от ступеней их общности <... >Но зависимость познания от социальных отношений людей в более глубоком смысле есть зависимость от духовного состояния людей. Социальные отношения людей, воздействующие на познание, обозначают ступени их духовной разобщенности или общности. Детерминизм познания, особенно наукообразного, вводящий человека в царство необходимости и закономерности, соответствует низшей ступени духовной общности людей, их разобщенности. Общеобязательное познание устанавливает тут сообщение между людьми разобщенными, оно соответствует миру раздора. Вина тут лежит не на познании, которое есть положительная ценность, а на духовном состоянии мира и человека, на

---

<sup>318</sup> Зеньковский, В. Н.В. Гоголь. Париж: YMCA-PRESS, 1961. с. 81.

<sup>319</sup> Бердяев, Н. Смысл творчества. Париж: YMCA-PRESS, 1985. Глава VI. Творчество и свобода. Индивидуализм и универсализм. с. 179.

разобщенности и раздоре в самом бытии»,<sup>320</sup> – пишет Н. Бердяев в книге «О рабстве и свободе человека».

Далее он продолжает: «Познание зависит от того, каков человек и каково отношение человека к человеку. При этом эта зависимость наиболее велика, когда речь идет о глубинном познании духа, смысла и ценности человеческого существования»<sup>321</sup>

Критерий истинности,— говорит Н. Бердяев,— «<...> находится в субъекте, а не в объекте. <... > Объект создан объективизацией, которая произведена субъектом <... > Объективизацией субъект себя порабощает, создает царство детерминизма».<sup>322</sup> Детерминизм является одной из трагедий творческой личности, потому что условием творчества является духовная свобода субъекта. Задача же искусства всегда теургическая.<sup>323</sup>

Сергий Булгаков также говорит, что искусству мало владеть красотой, оно в художественных символах должно эту красоту раскрывать.<sup>324</sup>

Поэтому, как считает автор диссертации, проблема, которую определяет Гоголь, видится общей проблемой творческой личности и творчества в условиях нового времени. Речь идет здесь не только об искусстве, но о человеке как творце вообще, как личностном факторе бытия. И требования к человеку здесь необычайно высоки. Человек должен быть творцом не только в искусстве, но и в жизни. Гоголь видит трагедию творчества в отпадении от Бога и от духовного знания.

Многие исследователи Гоголя акцентировали тот факт, что для Гоголя был жизненно важен возврат «культуры к Церкви». В.Зеньковский выразил об этом мнение в книге «История русской философии», говоря о том, что именно в этом «заключена возможность разрешения всех вопросов, которые ныне в такой остроте встали перед всем человечеством».<sup>325</sup>

Возврат к Богу означает познание человеком себя, как творца космоса, а не только как пассивного, хотя и одаренного его обитателя. Потому что «намек о божественном небесном рае заключен для человека в искусстве <... >»

---

<sup>320</sup> Там же, с. 97–98.

<sup>321</sup> Бердяев, Н. О рабстве и свободе человека. Париж: YMCA-PRESS, 1972. Глава II/4. Общество и свобода. Социальное прелющение и рабство человека у общества. с. 98.

<sup>322</sup> Там же, с. 98.

<sup>323</sup> Бердяев, Н. Смысл творчества. Париж: YMCA-PRESS, 1985. Глава X. Творчество и красота. Искусство и теургия. с. 262.

<sup>324</sup> Булгаков, С.Н. Свет невечерний. М., 1994. с. 318.

<sup>325</sup> Зеньковский, В. История русской философии, Т.1. Париж: YMCA-PRESS, 1948. с. 192.



(«Портрет»). Это и позволяет художнику возвести «низкую жизнь» в «перл создания».

Возврат к Богу,— по мнению многих исследователей,— Гоголь видит возможным лишь через Православную церковь, как истинную носительницу культуры.

Эта мыслительная тенденция у Гоголя возникла в период начавшихся споров славянофилов и западников, возникших в первой половине XIX века. Гоголь не противостоял просвещению, но считал, что «просветить не значит научить, или наставить, или образовать, или даже осветить, но всего насквозь высветлить человека во всех его силах, а не в одном уме, пронести всю природу его сквозь какой-то очистительный огонь. Слово это взято из нашей церкви, которая уже почти тысячу лет его произносит, несмотря на все мраки и невежественные тьмы, отовсюду ее окружавшие, и знает, зачем произносит».<sup>326</sup>

У Гоголя мы не находим той гармонии духовного и материального бытия, какую нам представляет Пушкин в своем стихотворении «Поэт»:

Пока не требует поэта  
К священной жертве Аполлон,  
В заботах суетного света  
Он малодушно погружен;  
Молчит его святая лира;  
Душа вкушает хладный сон,  
И меж детей ничтожных мира,  
Быть может, всех ничтожней он.

Но лишь божественный глагол  
До слуха чуткого коснется,  
Душа поэта встрепенется,  
Как пробудившийся орел.  
Тоскует он в забавах мира,  
Людской чуждается молвы,  
К ногам народного кумира

---

<sup>326</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах, Т.7. М.: Правда, 1984. с. 262.

Не клонит гордой головы;  
Бежит он, дикий и суровый,  
И звуков и смятенья полн,  
На берега пустынных волн,  
В широкошумные дубровы..  
(1827)

В гоголевском восприятии петербургского мира невозможно совмещение мира идей и мира вещей, вернее, наблюдается выпадение звеньев, связывающих эти две стороны бытия, и это создает иллюзию двух разных миров.

Пискаревское сознание не в силах найти и определить связующие звенья материи и духа. Пискарев, не принимая во внимание свойства вещественного мира, приспособляет его и иерархизирует в мире духовном.

Вот пример сознания художника:

«Боже, какие божественные черты! Ослепительной белизны прелестнейший лоб осенен был прекрасными, как агат, волосами. Они вились, эти чудные локоны, и часть их, падая из-под шляпки, касалась щеки, тронутой тонким свежим румянцем, проступившим от вечернего холода. Уста были замкнуты целым роем прелестнейших грез. Все, что остается от воспоминания о детстве, что дает мечтание и тихое вдохновение при светящейся лампаде, — все это, казалось, совокупилось, слилось и отразилось в ее гармонических устах. Он не чувствовал никакой земной мысли; он не был разогрет пламенем земной страсти, нет, он был в эту минуту чист и непорочен, как девственный юноша, еще дышащий неопределенною духовною потребностью любви»;<sup>327</sup> «<... > желанный образ являлся ему почти каждый день, всегда в положении противоположном действительности, потому что мысли его были совершенно чисты, как мысли ребенка».<sup>328</sup>

Тем не менее, лицо «Перуджиновой Бианки» и ее богатый плащ, стремление узнать, где «это божество опустилось гостить» — все это указывает на взаимоотноительность материальной и духовной сферы бытия. Но художник относит бытие исключительно к миру идей. Для него материальные явления равны духовным, а, значит, являются бесплодными. Пискарев, по определению,

---

<sup>327</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т. III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 17.

<sup>328</sup> Там же, с. 26–27.

считает жизнь в мире идеалов нормой бытия, он свободен от вещественности. Эту позицию своего героя Гоголь представляет как критическую в его творческой судьбе.

Художник сравнивает увиденную им в свете фонарей Невского с лицом «Перуджиновой Бианки». Перуджино вообще был известен изображением одухотворенных лиц женщин. Но по-настоящему прекрасными этих женщин делают не тонкие черты лица и грациозность, а их взгляд, устремленный куда-то внутрь и вверх, к небесным сферам. В первичной характеристике Пискарева, данной незнакомке, о выражении глаз не сказано ничего. Евангелие от Матфея передает следующие слова Иисуса:

22 Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то все тело твое будет светло;

23 если же око твое будет худо, то все тело твое будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?

(Мф. 6)

Как известно, изображение глаз ростовщика сыграло роковую роль в жизни художника из повести «Портрет», в конечном итоге написавшего «икону» дьявола, и этим увековечившим его: «Они просто глядели, глядели даже из самого портрета, как будто разрушая его гармонию своею странною живостью».<sup>329</sup>

Разрушая гармонию, изображение глаз обнаруживает всего лишь блестящую технику мастера. Однако и здесь возникает, на взгляд автора работы, характерная для Гоголя метафизическая проблема. Художник хотел написать дьявола, «долго думал он над тем, какой дать ему образ», но искал для этого безусловно человеческое лицо. Если портрет изображает лицо человека, то в нем нет самого главного для него — его богоподобия. В нем нет «женщины», софийного образа, воплощаемого в материи. Портрет, таким образом изображающий человека, не оставляет надежды на его спасение, а значит изображение — ложь. Дьявол с лицом человека также является ложью, так как

---

<sup>329</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т. III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 71.

человеческий облик, в котором должен проступить образ божий *в принципе* несовместим с метафизическим злом.

В учении Максима Исповедника о логосах вещей сказано: «Тварь содержит духовные логосы видимых вещей, которые питают ум», ибо «Бог создал первые логосы вещей и сущности всего существующего», по которым «изоощренное в истине око, как по неким письмам прочитывает самый Божественный Логос».<sup>330</sup> Не имеет логоса только зло. Именно поэтому так существенен акт называния явлений и вещей эмпирического мира. Нельзя произвольно отнимать логосность у человека, и так же произвольно приписывать его злу. В соответствии с видением Гоголя, чтобы изобразить зло во всей его отвратительности, художник должен был сделать так, как сделал это Вакула.

Глаза незнакомки имеют определяемое выражение только в опиумных видениях Пискарева. Взгляд ее то ясен, то утомлен и невнимателен, то в «ее глазах, томных, усталых, написано было бремя блаженства». Но в «отвратительной действительности», которая ничто «против мечты» глаза девушки не выражают ничего. Пискареву, одержимого мечтой, видится в ее взгляде нечто, что он определяет как небесное «<...> ужель та, за один небесный взгляд которой он готов бы был отдать всю жизнь, приблизиться к жилищу которой уже он почитал за неизъяснимое блаженство, ужель та была сейчас так благосклонна и внимательна к нему?».<sup>331</sup>

Но и даже после осознания того, кто она, ему «глаза ее казались все еще небесными», после чего красавица «значительно улыбнулась, глядя ему прямо в глаза». Когда он отправляется к ней, в надежде вернуть ее к достойной жизни, его встречает девушка, и, «хотя глаза ее были заспаны», он продолжает видеть ее такой же прекрасной, как прекрасна Мадонна Перуджино. Только один раз, на Невском, она взглянула на него с выражением суровости во взгляде, видимо, играя.

Сергий Булгаков, в работе «Труп красоты», посвященной творчеству Пикассо, хотя и обвиняет самого художника в одержимости и нелюбви к Богу, все же признает, что форма изображаемой им «поруганной» Женственности как

---

<sup>330</sup> Киприан Арх. Антропология Св. Григория Паламы. Диссертация на степень Доктора Церковных Наук Православного Богословского Института в Париже. Париж: YMCA-PRESS, 1950. с. 330–331.

<sup>331</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т.III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 17.

нельзя соответствует содержанию. Именно творчество Пикассо Булгаков соотносит с гоголевским миропониманием:

«Пред картинами Пикассо думалось о Гоголе и его религиозной и художественной судьбе, в частности об его «Портрете» и художнике, герое этой загадочной повести, а еще более думалось о Достоевском, ибо творчество Пикассо есть, конечно же, музыка Достоевского, его мука, его «подполье», философия вечности Свидригайлова и еще более Николая Ставрогина («Бесы»). Настойчиво напрашивались в мысль и различные явления русской современности, болезненного распада или же болезненного роста (кто скажет?) русской души».<sup>332</sup>

В творческом переживании художника, через которое, как считает С.Булгаков, «ищет воплощения <...> злобный дух, отравляющий самые истоки творчества», он находит родственные переживания Гоголя, которые писатель, в повести «Портрет», в размышлениях Чарткова о глазах купленного им портрета, озвучивает следующим образом: «когда, желая постигнуть прекрасного человека, вооружаешься анатомическим ножом, рассекаешь его внутренность и видишь отвратительного человека»<sup>333</sup>. Также как метафизическая тоска Пикассо напоминает «скуку» Гоголя.

Мироощущение Пикассо, лишенное чистоты духа Булгаков расценивает как надругательство над Женственностью, Душой мира, которая является «материнским лоном искусства». И в этом извращенном видении «она предстает <...> как уродливое, отяжелевшее расплзающееся тело, вернее сказать, труп красоты <...>».<sup>334</sup>

«Пикассо художественно показывает, каким мир является для демона, чем представляется ему женственность<...>».<sup>335</sup> Он оскорбляет Божественную Софию, Вечную Женственность, кощунствует над ней, и этим совершает грех против нее.

Далее Сергей Булгаков объясняет, чем же обосновано это кощунство: «В творчестве Пикассо выражается религиозная мука, оно есть вопль ужаса пред миром, как он есть без Бога и вне Бога <...> это - распад души, адская мука».<sup>336</sup> В

---

<sup>332</sup> Булгаков, С.Н. Труп красоты. Тихие думы. Из статей 1911-1915 г.г. М., 1918. с. 37.

<sup>333</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т.III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 76.

<sup>334</sup> Там же, с. 36.

<sup>335</sup> Там же, с. 38.

<sup>336</sup> Там же, с. 50.

то время как, по мнению С.Булгакова, искусство не отделимо от красоты, ею порождено и ею живимо. Поэтому и художник, если он подлинный, есть рыцарь Прекрасной Дамы.

Но, как уже говорилось выше, для Гоголя искусство — не изображение только прекрасного, но изображение жизни, какой бы она ни была отвратительной. И поэтому, изображаемое должно так воздействовать на человека, чтобы последний, «оттолкнувшись от пошлости» своей, и своей жизни, возымел разумение и желание изменить и себя, и жизнь.

Поэтому и Пискарев, который видел в девушке «<...> идеал, его таинственный образ, оригинал мечтательных картин...»,<sup>337</sup> если бы изобразил незнакомку на полотне, должен был бы представить ее «лишь безобразным трупом, сохраняющим способность блуда», как у Пикассо.<sup>338</sup>

Можно сказать, что случай Пискарева относится к тому явлению, которое Бердяев называет духовной детерминированностью. Эта детерминированность не внешняя, а внутренняя, когда человек считает свободным все «что порождается причинами, лежащими внутри человеческого духа»<sup>339</sup>

Однако,— пишет Н. Бердяев,— детерминированность материального также присуща человеку, как существу, входящему в круг «природного бытия» И хотя в условиях природной детерминированности творчество невозможно, человек все же существо сверхприродное, «сверхприродный дух, микрокосмос». Это значит, что свободная творческая сила выходит за рамки любой зависимости, так как «тайна свободы отрицает всякую замкнутость и всякие границы».<sup>340</sup>

Проецируя эти мысли Н. Бердяева на судьбу Пискарева, можно сказать, что его творческая энергия замкнута на себя, она не «сверхприродна», а *внеприродна*. Эта *внеприродность* пискаревского духа означает ту самозамкнутость, которая парализует всякое творческое начало. Настоящий художник, как творец, способен подняться над «миром сим», преодолеть его. Но Пискарев не желает

---

<sup>337</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т.III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 28

<sup>338</sup> Ср. С изображением блуда в Откровении Иоанна: «увидел жену, сидящую на звере багряном, преисполненном именами богохульными, с семью головами и десятью рогами. И жена облечена была в порфиру и багряницу, украшена золотом, драгоценными камнями и жемчугом, и держала золотую чашу в руке своей, наполненную мерзостями и нечистотою блудодействия её; и на челе её написано имя: тайна, Вавилон великий, мать блудницам и мерзостям земным. Я видел, что жена упоена была кровью святых и кровью свидетелей Иисусовых, и видя её, дивился удивлением великим. (Откр.17:3-6)

<sup>339</sup> Бердяев, Н. Смысл творчества. Париж: YMCA-PRESS, 1985. Глава V. Творчество и бытие. с.176.

<sup>340</sup> Там же, Глава VI. Творчество и свобода. Индивидуализм и универсализм. с. 179.

знать ничего о реалиях «мира сего», считая пребывание в мире идеи единственно возможной формой бытия. И если до встречи с незнакомкой он пребывал в этом состоянии интуитивно, бессознательно, то, после столкновения с действительностью материального мира, желание этого состояния становится осознанным. Пискарев спасается бегством в своей символически чистый мир с помощью опиума. Правда, перед этим он делает попытку восстановить самим же им установленный порядок бытия – уговаривает молодую женщину соответствовать его идеалу.

В судьбе Пискарева эта зависимость оказалась причиной невозможности осуществления его духовного потенциала. Заметим, что Гоголь ни разу не упоминает, что Пискарев что-либо создал. Он лишь один из тех, кто «<... вечно зазовет к себе какую-нибудь нищую старуху и заставит ее просидеть битых часов шесть с тем, чтобы перевести на полотно ее жалкую, *бесчувственную мину* <...> Он никогда не глядит вам в глаза; если же глядит, то как-то мутно, неопределенно <...> Это происходит от того, что он в одно и то же время видит и ваши черты, и черты какого-нибудь гипсового Геркулеса, стоящего в его комнате <...>».<sup>341</sup> (курсив мой)

Столкнувшись с «живой жизнью», он оказывается не в состоянии жить, вынужденно сознавая, что действительность вовсе не образ чистоты и непорочности.

Его свобода от «мира сего» есть иллюзия, она фиктивна, потому что истинная свобода та, где реализация личности происходит не путем отчуждения от мира, а путем возвышения над ним, путем, словами Бердяева, «постоянного трансцендентирования». «Этот путь лежит в глубине существования, на этом пути происходят экзистенциальные встречи с Богом, с другим человеком и с внутренним существованием мира».<sup>342</sup>

---

<sup>341</sup> Там же.

<sup>342</sup> Бердяев, Н. О рабстве и свободе человека. Париж: YMCA-PRESS, 1972. Глава I/1. Личность. с. 27.

## 2. Неполнота бытия

### «Шинель»

Как уже указывалось выше, С. Гончаров обращает внимание на сходство мыслительной позиции Гоголя и Григория Сковороды. Гончаров усматривает в гоголевском стиле влияние теории украинского философа, множественные параллели и «пересечения моральной философии Сковороды и Гоголя, особенно заметные, по мнению автора книги, в драматургии и петербургских повестях, где начинается звучать тема «долга», «служения», поприща».<sup>343</sup>

Теория Сковороды опирается на соотношение трех миров – вселенной, т.е. макрокосмоса, микрокосмоса или человеческого мира, и связующего их, мира библейского. Каждый из трех миров имеет «видимую» (тварную) натуру и «невидимую» (божественную). «Невидимая натура придает «мирам» целостность и единство. Она объединяет космологию с антропологией и логосом. Таким образом, предметный, вещественно-телесный и словесный мир мыслится Сковородой миром овеществленных, опредмеченных и отелесненных сакральных «образов-идей», миром-текстом, миром-иконой».<sup>344</sup>

В этой трехмерной связи весь мир представляется Сковородой сакральным, в силу «внутреннего подобия» трех миров, поскольку в явлениях вещественного мира, даже в самых незначительных его формах, содержатся невидимые «единые вечные идеи, ”фигуры“ и ”архетипы“, представляющие сакральную сущность».<sup>345</sup> Постигание человеком божественного происходит «<...> через Землю к Небу, а не через Небо к Земле»,<sup>346</sup> т.е. через «восхождение»,

---

<sup>343</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с. 176.

<sup>344</sup> Там же, с. 126.

<sup>345</sup> Там же, с. 126.

<sup>346</sup> Там же, с. 136.



опосредованное миром Библии, который требует определенного толкования и уразумения.

Н. Бердяев в книге «Смысл творчества» отмечает, что средневековая культура и общество были сакральными, но их религиозное оправдание было условно-символическим. Это привело к созданию «ангельской» культуры, отображавшей в своей символике небесную жизнь. Новое время смело символику и заменило «ангельскую» культуру человеческой, светской, отменившей осуществление Царства Божьего. Далее Н. Бердяев пишет: «Человек восстал во имя своей свободы и пошел своим самочинным путем». Роль Церкви, как носительницы библейского мира, как «охристовленный космос», оттеснилась на край культурной жизни. Влияние Церкви, отныне понимаемой только как «общество верующих», отошло в сферу частной жизни. Разрыв церковной и светской жизни привел к таким формам выражения, в которых, творческие силы человека осуществлялись «без Бога и против Бога».<sup>347</sup>

Таким образом, «человеческое начало оторвалось от Бога и от действия Божьей благодати».<sup>348</sup> В этом видит Н.Бердяев драму «оторванности путей творчества жизни от путей спасения.

Вследствие этого сакральность мира, данная по факту творения, стала лишь потенциально возможной, т.е. перестала быть «тоталитарной» основой культуры.

Иерархизация общественно-культурной жизни, лишенной онтологических основ, исказила условия самопознания и миропознания – «восхождение» от «Земли до Неба» через символику христианской культуры, которую олицетворяет библейский текст, сделалось для человека невозможным.

Для Гоголя, по видению автора работы, признание софийности мира было чрезвычайно важным определяющим творческим фактором.

Соотношение материи и идеи, раскрытие внутреннего смысла внешней природы вещей отображает Гоголь в своей статье «Женщина»: «Отчего же художник с таким несатым желанием стремится превратить бессмертную идею свою в грубое вещество, покорив его обыкновенным нашим чувствам? Оттого, что им управляет одно высокое чувство – выразить божество в самом веществе,

---

<sup>347</sup> Бердяев, Н. Смысл творчества. Париж: YMCA-PRESS, 1985. Спасение и творчество. с. 11–13.

<sup>348</sup> Там же, с. 11–13.

сделать доступную людям хотя бы часть бесконечного мира души своей, воплотить в мужчине женщину».<sup>349</sup>

Иначе говоря, задача художника в частности и человека вообще — в познании и раскрытии духовного смысла и содержания сотворенного мира в том его единстве, которое Вл. Соловьев называет единством «в явлении», «произведенным единством» (в отличие от производящего единства, т.е. Логоса), носящем в христианской теософии название Софии, которая «есть выраженная, осуществленная идея <...> есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом Божественного единства»<sup>350</sup>

София,— говорит П.Флоренский,— «Вечная Невеста Слова Божия, вне Его и независимо от Него она не имеет бытия и рассыпается в дробность *идей* о твари; в Нем же — получает творческую силу. Единая в Боге, она множественна в твари и тут воспринимается в своих конкретных явлениях как *идеальная личность человека, как Ангел-Хранитель его*, т. е. как проблеск вечного достоинства личности и как образ Божий в человеке».<sup>351</sup>

Нельзя рассматривать мир отделенным от его внутренней сущности, т.е. от Софии, поскольку именно в ней, как в зеркале отражен божественный замысел о мире и человеке. Она есть та «Вечная Женственность», в которой, по словам С. Булгакова, мир «зарожден ранее, чем сотворен, но из этого семени Божьего, путем раскрытия в нем заложенного, *создан мир из ничего*».<sup>352</sup>

Так,— пишет С. Булгаков,— «вне Софии мира не существует <...> Мир идей, идеальное *всё*, актуально содержащееся в Софии, для мира тварного существует не только как основа или причинность, <...> но и как *норма*, предельное задание, закон жизни».<sup>353</sup>

Этот закон актуален для каждого разумного существа в течение всей его жизни. Потому что «каждое существо имеет свою идею-норму, оно ищет и творит себя по определенному, ему одному, его идее свойственному образу, но это потому, что оно в сверхвременной природе своей имеет эту идею как

---

<sup>349</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VIII томах, Т.7. М.: Правда, 1984. с. 8.

<sup>350</sup> Соловьев, Вл. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из "Трех разговоров...": Краткая повесть об Антихристе. Сост. и примечания А.Б. Муратов. СПб.: Худож. Лит, 1994. – <http://www.vehi.net/soloviev/chteniya/index.html>. Чтение седьмое.

<sup>351</sup> Флоренский, П. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. Письмо десятое. София. с. 329.

<sup>352</sup> Булгаков, С.Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994. с. 187.

<sup>353</sup> Там же, с. 194.

единственное подлинное бытие свое <...> как свою неповторяемую и ни с чем не смешиваемую индивидуальность».<sup>354</sup>

Эти слова С.Булгакова можно отнести и к 12 части 1 Письма Ап. Павла к Коринфянам. Суть этой части сводится к тому, что каждый человек посредством Св. Духа получает духовные «дары», т.е. способности и таланты. Принятие Св. Духа связано с крещением во Христа, и таким образом, крестившиеся образуют общность, становятся членами тела Христова: по формуле «Дары различны, но Дух один и тот же» (I Кор.: 12, 4).

Каждый член тела Христова должен реализовать свой «дар», т.е. осуществить себя в данной ему области. Реализуя свой «дар», человек становится активным участником религиозной общности и незаменимым действующим лицом духовной жизни общества. Таким образом, осуществление своего таланта, каким бы он ни был, становится не просто общественным заданием, а делом жизни, освященным Богом.

Те же мысли находит С. Гончаров и у Сковороды, анализируя его учение как подтекстовую основу «Петербургских повестей» Гоголя: «В учении Сковороды не существует занятий «низких» или «возвышенных», так как «с Богом святым низкое возводится, а без него низводится и высокое».<sup>355</sup>

Иначе говоря, как считает автор диссертации, место человека, занимаемое им в общности прочих людей, в соответствии с его данностью, приобретает тот сакральный смысл, в свете которого его деятельность можно расценивать как *деяние*. (курсив мой)

Деянием в этом отношении мы можем назвать лишь деятельность человека в его «внутреннем» качестве, т.е. в качестве носителя идеи.

В главном персонаже повести «Шинель», Акакие Акакиевиче, просматриваются все основные признаки «внутреннего человека» Сковороды».<sup>356</sup> Об этом можно уже предполагать по обстоятельствам его рождения и крещения. Само имя героя, которое связывается с именем и житием св. Акакия, и особенно его отчество, наталкивает на мысль, что атмосфере, в которой он родился, была присуща традиция подвижничества. Судьба его

---

<sup>354</sup> Там же.

<sup>355</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с.161.

<sup>356</sup> Там же.

определяется еще при крещении: «Ну уж вижу», – сказала старуха: «что видно, его такая судьба. Уж если так, так пусть уж лучше будет он называться как и отец его. Отец был Акакий, так пусть и сын будет Акакий».<sup>357</sup> При этом ситуация обставлена весьма положительно – все присутствующие «хорошие» люди: «Покойница матушка, чиновница и очень хорошая женщина <...> кум, превосходнейший человек, Иван Иванович Ерошкин, служивший столоначальником в сенате, и кума, жена квартального офицера, женщина редких добродетелей, Арина Семеновна Белюбрюшкова».<sup>358</sup> При крещении Акакий Акакиевич «заплакал и сделал такую гримасу, как будто предчувствовал, что будет титулярный советник»

Предопределенность судьбы Акакия Акакиевича, его рождение «на своем месте» слышится и в следующих словах повести: «Мы привели это потому, чтобы читатель и сам мог видеть, что это случилось совершенно по необходимости и другого имени дать было никак невозможно».<sup>359</sup>

Предопределение пронизывает всю жизнь героя, он служит не «просто ревностно», но «с любовью». Это служение распространяется не только на его непосредственные служебные обязанности, но и кладет отпечаток на всю его жизнь.

При этом существенно, что должность Акакия Акакиевича не требует разумения содержания переписываемого – собственно, даже неизвестно, в каком департаменте он служит и что переписывает. Для него важен процесс действия, форма и пластика изображаемых букв; центр его «мира» сосредоточен исключительно на действии переписывания, и все вращается вокруг него: «Какой-нибудь помощник столоначальника прямо совал ему под нос бумаги <...> И он брал, посмотрев только на бумагу, не глядя, кто ему подложил и имел ли на то право». «Но Акакий Акакиевич если и глядел на что, то видел на всем свои чистые, ровным почерком выписанные строки <... >»; «<...> вставал из-за стола, вынимал баночку с чернилами и переписывал бумаги, принесенные на дом. Если же таких не случалось, он снимал нарочно, для собственного удовольствия,

---

<sup>357</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т. III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 124.

<sup>358</sup> Там же.

<sup>359</sup> Там же.

копию для себя, особенно если бумага была замечательна не по красоте слога, но по адресу к какому-нибудь новому или важному лицу».<sup>360</sup>

Как и Пискарев, Акакий Акакиевич находится вне общества и вне жизни, располагает своеобразной внутренней автономией, т.е. его служение носит неэмпирический характер: «что-то бог пошлет переписывать завтра?». Особенное наслаждение, испытываемое Акакием Акакиевичем от переписывания, нечувственный «эрос», придает его действиям черты одухотворенности, которыми бывает отмечено творческое вдохновение.

Так, С.Гончаров указывает: «<...> автономный «микрокосм» Акакия Акакиевича строится как и у Сковороды на символическом изоморфизме трех миров – эмпирический мир переписывания равен особому «разнообразному и приятному миру», который уподобляется «книге», персонаж – «букве» (в лице его можно было прочесть всякую букву“).<sup>361</sup> И хотя, в иерархии «мира сего» герой занимает одно из самых низких мест, тем не менее его любовное служение должно сообщать ему достоинство человека, служащего не людям, но *высшей цели*. (курсив мой).

Но мир Петербурга, в котором живет Акакий Акакиевич – мир абсурда, где происходит «внезапное смещение рациональной жизненной плоскости».<sup>362</sup> И на фоне тотального абсурда мира, как пишет Набоков, «жалкое существо, затерянное в кошмарном, безответственном гоголевском мире, становится «абсурдным» по закону <... > обратного контраста».<sup>363</sup>

Благодаря системе искаженных ценностей, фальшивой иерархии достоинств, такие люди, как Пискарев и Акакий Акакиевич, становятся чем-то, чуждых окружающей действительности, странных экзотических явлений.

Странная самоотдача Акакия Акакиевича, его подвижничество, его «убогость» и «ничтожность», «его невзрачность предстают формой отъединенности от мира, его особой отмеченностью, знаком исключительности».<sup>364</sup> Его «исключительность» состоит в том, что он, как и Пискарев, живет в своей изначальной творческой заданности, и на фоне абсурдности мира, он сам абсурден потому, «что он человек, и и потому, что он

---

<sup>360</sup> Там же, с. 127.

<sup>361</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с. 164.

<sup>362</sup> Набоков, В. Николай Гоголь. В сборнике «Приглашение на казнь». Кишинев., 1989. с.622.

<sup>363</sup> Там же, с. 622.

<sup>364</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб., 1997. с. 165.

был порожден теми самыми силами, которые находятся в таком контрасте с его человечностью».<sup>365</sup>

Замечательно также указание В.Набокова в связи с проткнутым лицом генерала на табакерке Петровича – неизвестна личность, известно лишь то, что генерал (Ср. «звезда и толстый эполет» из «Невского проспекта»). Это значит, что вся наличная действительность Петербурга не просто абсурдна, она безлична в этой абсурдности, здесь все – «круговорот масок, одна из которых окажется подлинным лицом или хотя бы тем местом, *где должно находиться лицо*».<sup>366</sup> (курсив мой)

Здесь нужно обратить внимание и остановиться на словах В.Набокова, приведенные курсивом. Речь идет о лице (лике – в ассоциации со св. Акакием), которое, осуществляясь в человеке как подобие Божие становится ликом,<sup>367</sup> то есть о личности, как осуществленном богоподобии человека.

«Когда пред нами — подобие Божие, мы вправе сказать: вот образ Божий, а образ Божий — значит, и Изображаемый этим образом, Первообраз его»,<sup>368</sup> — пишет П. Флоренский.

Затем он продолжает:

«Полную противоположность лику составляет слово личина. Первоначальное значение этого слова есть маска, ларва — *larva*, чем отмечается нечто подобное лицу, похожее на лицо, выдающее себя за лицо и принимаемое за таковое, но пустое внутри как в смысле физической вещественности, так и в смысле метафизической субстанциональности. Лицо есть явление некоторой реальности и оценивается нами именно как посредничающее между познающим и познаваемым, как раскрытие нашему взору и нашему умозрению сущности познаваемого. Вне этой своей функции, то есть вне откровения нам внешней реальности, лицо не имело бы смысла. Но смысл его делается отрицательным, когда оно, вместо того чтобы открывать нам образ Божий, не только ничего не дает в этом направлении, но и обманывает нас, лживо указывая на несуществующее. Тогда оно есть личина».<sup>369</sup>

---

<sup>365</sup> Набоков, В. Николай Гоголь. В сборнике «Приглашение на казнь». Кишинев, 1989. 622.

<sup>366</sup> Там же.

<sup>367</sup> Флоренский, П. Иконостас. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил - Русская книга, 1993. с. 28.

<sup>368</sup> Там же.

<sup>369</sup> Там же, с. 28–29.

Несомненно то, что по данности Акакий Акакиевич — человек «внутренний». Но, хотя, рождение Акакия Акакиевича определяет его место в отношении иерархии ценностной системы мироздания, все же этого не достаточно для воплощения в человеке личности. И, поскольку, «личность не есть природа, она не принадлежит к природной объективной иерархии, как соподчиненная ее часть»,<sup>370</sup> то это означает, что место личности в бытии не может быть ограничено узкими рамками данности. Личность творит себя и *сотворит* с другими личностями бытие. «Личность ни в коем случае не есть данность, она есть задание, идеал человека».<sup>371</sup>

Таким образом, осуществление человека, как творца связано не с «местом» и общественным положением, а с выполнением задачи по своей данности, с реализацией «дара», с «Божьей искрой».

П.Флоренский, как уже говорилось, определяет Софию как «божественный отблеск», «искорку», которая в Апостольских Посланиях в отношении отдельного человека составляет его «жилище на небесах», «дом нерукотворенный, вечный».<sup>372</sup>

Представление о «вечных обителях» человека на небесах связано с идеей, как пишет Флоренский, «*пред-существующей* миру Софии-Премудрости, о Горнем Иерусалиме, о Церкви в ее небесном аспекте или о Царстве Божием, как об Идеальной Личности Твари или об Ангеле-Хранителе ее, — или еще, как об Ипостасной Системе миро-творческих мыслей Божиих и Истинном Полюсе и Нетленном Моменте тварного бытия <... >».<sup>373</sup> И, хотя, идея «предсуществования» была осуждена православной церковью как гностическая, все же сама идея допускается при наличии определенного аспекта ее понимания (напоминание об этой идее сохранилось в православном богослужении и молитвах). «<...> православные, говоря о «предсуществовании» Церкви, личности и т. д., имели в виду именно полноту реальности, в них содержащейся». Эта реальность понимается не как «хронологическое». временное «предсуществование», основанное на рассудочных доводах, а как символ

---

<sup>370</sup> Бердяев, Н. О рабстве и свободе человека. Париж: YMCA-PRESS, 1972. Глава I/1. Личность. с. 20.

<sup>371</sup> Там же, с. 21.

<sup>372</sup> Флоренский, П. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. Письмо десятое. София. с. 329.

<sup>373</sup> Там же, с. 332.

«духовного переживания, открывающего в Церкви, в личности и т. д. высшую сравнительно с тленным обликом мира сего реальность».<sup>374</sup>

В искусственно иерархизированном мире происходит подмена, в результате которой положение, ранг, должность мнятся признаками сакральности, но без онтологической обусловленности, без внутреннего смысла и внутренней значимости осуществляемого.

С. Гончаров, в связи с общими признаками моральной философии Сковороды и Гоголя, обращает внимание на присутствующие у Гоголя моменты «негативной этики» и «негативной антропологии», «которые воплощаются в формах искаженного соотношения "души" и "тела". Душу ('Психею') заменяет материализованное "чужое" (чин, крест, деньги, которое мир и персонажи атрибутируют себе как "свое", вследствие чего реальный мир и человек наделяются признаками призрачного бытия. "Чужое" в этой системе отношений у Гоголя эквивалентно "небытию", фантому, губительному миражу <...> Персонажи Гоголя, принимая "чужое" за "свое" <...> обречены на трагическую ошибку».<sup>375</sup> Для Акакия Акакиевича (хотя он и делает это с любовью), выписывание букв имеет лишь формальное, изобразительное значение, по сути же его занятие бессодержательно.

В результате бессодержательной деятельности возникают такие явления, как феномен «значительного лица», который «<...> был в душе добрый человек <...>, но генеральский чин совершенно сбил его с толку. Получивши генеральский чин, он как-то спутался, сбился с пути и совершенно не знал, как ему быть».<sup>376</sup>

Акакий Акакиевич не получает генеральского чина, он служит на «своем месте» «в том же положении, в той же самой должности, тем же чиновникам для письма».<sup>377</sup> Для него нет и не может быть обстоятельств, сбивающих его с толку, он вечен в своем звании. Он способен,— пишет Гончаров,— в «видимой натуре и «тленном» занятии (переписывании) прозревать «невидимое» и

---

<sup>374</sup> Там же, с. 339.

<sup>375</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с. 143.

<sup>376</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т. III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 145.

<sup>377</sup> Там же, с. 125.



«трансцендентное». Эти черты сближают его с «внутренним человеком Сковороды».<sup>378</sup>

Но эта способность прозрения, как уже было сказано выше, всего лишь данность, фундамент, на котором строится переживание творческого, т.е. строится личность. Самой по себе этой способности недостаточно. Потому что,— говорит Бердяев,— как «в религии богочеловеческой открывается воля Божья», так «воля человеческая открывается самим человеком».<sup>379</sup>

Разумеется, при этом нельзя отделять человеческую волю от Божьей воли, как онтологического источника любого творчества, не только художественного, но и жизненного. Так как речь идет не о противопоставлении *тварного* и *божественного*, *вещественного* и *логосного*, а о том, что в *тварном* и *материальном* скрывается и *божественное*, и *логосное*. Поэтому, по С.Гончарову, «<...>» *”внешнее“ слово* видимого мира – *”оставьте меня, зачем вы меня обижаете – звучит как слово ”внутреннее“* и библейское – *”Я брат твой“*».<sup>380</sup>

Несмотря на то, что эти слова непосредственно относятся к Акакию Акакиевичу, тем не менее приходится признать, что эта установка не входит в пределы его оценочной системы. Этой системы у Акакия Акакиевича нет. Но она есть у Гоголя.

С. Гончаров показывает, что за за этими фразами узнается «излюбленный ряд Сковороды: *мир – книга – человек – Библия* (ср. у Сковороды *”Библия есть человек“*)». Далее Гончаров приводит еще одно высказывание Сковороды: «Кто может слышать слово Божие, если не будет Бог в нем?».<sup>381</sup>

Поэтому можно предположить, что утеря идеи Бога и искажение ценностной иерархии бытия ведет к тому, что Акакий Акакиевич, по своей данности ориентированный на *внутреннее*, переживает трансцендентное в явлениях, лишенных трансцендентности. Так, трансцендентную идею Бога замещает нетрансцендентная идея шинели, о чем пишет также Юрий Манн. При этом Акакий Акакиевич приобретает черты той «подпольной» «творческой

---

<sup>378</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с. 163.

<sup>379</sup> Бердяев, Н. Смысл творчества. Париж: YMCA-PRESS, 1985. Глава V. Творчество и бытие. с. 170.

<sup>380</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с. 164.

<sup>381</sup> Там же.

общественности»,<sup>382</sup> к которой принадлежит и Пискарев. Пошив шинели заставляет его отказаться от жизненных благ «мира сего» хотя бы частично.

При отсутствии истинной идеи истинность приписывается Акакием Акакиевичем идее фиктивной. Ведь речь идет о вещи сугубо эмпирической, служащей телесности, и, таким образом, не имеющей логосной сущности. Однако в душевном мире героя шинель, вернее мечта о ней, становится тем более значительной, что приобретает образ женщины, живого *лица*, т.е. переходит в категорию вечности. «Вечная идея шинели» становится одухотворенной. Однако, как пишет Н. Бердяев, «тварное бытие не сильно создать лицо, – лицо создается лишь Богом. Лицо предвечно творится лишь в Боге».<sup>383</sup>

Безбожие идеи Акакия Акакиевича, этот обман обнаруживается (для читателя), когда уже будучи обладателем шинели, посредством ее «причащается» другой, новой для него жизни, находящейся за рамками его «космоса». Обнаруживается несоответствие «вечной идеи» и результата ее воплощения: «В самом деле, две выгоды: одно то, что тепло, а другое, что хорошо».<sup>384</sup> За этим следует рассмотрение двусмысленной картины в витрине магазина.

«А затем поход на вечеринку предстает уже пространственной метафорой разрушения замкнутого мира Акакия Акакиевича и одновременно метафорой соединения с чиновным кругом. Следствием этого «перехода» становится катастрофа, завершающая историю приобретения шинели».<sup>385</sup>

Эта, показанная Гоголем картина «нравственного зла», как считает автор диссертации, соответствует высказыванию А. Ковача по поводу анализа повести Гоголя «Записки сумасшедшего», который, исследуя произведения Гоголя с точки зрения теории прозаического сказа, в разделении автора и рассказчика, пишет: «<...> цитируемые рассказчиком высказывания служат не только той цели, чтобы воспроизвести общеизвестные объекты восприятия, но к тому же и той, чтобы отделить эти атрибуты престижного <...> мира от общепринятых в нем законов и символов "авторитетности", "патриотизма", "мудрости", "учености", "государственности", "генеральства", и т.д. Чтобы перенести в иной, чужой для них, контекст, в котором в отдельности может быть рассмотрен и описан как

---

<sup>382</sup> Бердяев, Н. Смысл творчества. Париж: YMCA-PRESS, 1985. Глава XII. Творчество и общественность. с. 321.

<sup>383</sup> Там же, Глава V. Творчество и бытие. с.175.

<sup>384</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т.III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 138.

<sup>385</sup> Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997. с. 168.

предмет, так и применяемая к нему в усусе система бытовых и культурных кодов, ценностных установок. Гротеск и фантастика в произведениях Гоголя всегда возникает в процессе реализации подобной творческой задачи: обнажения закономерностей инерции бытового сознания, привычных для этого мышления автоматизированных операций рассудка».<sup>386</sup>

Поэтому, по мнению автора диссертации, гибель Акакия Акакиевича, наделенного лучшими душевными качествами, кроткого и смиренного, служащего «с любовью» нельзя полностью списать лишь на обстоятельства «кесарева мира». Здесь Гоголь, как пишет С.А. Гончаров, «скорее ориентируется на мир религиозных идей, преломляя их в конкретике социальных обстоятельств, погружая их в мир современного массового сознания, в котором религиозная трансцендентность замещена бытовой мистикой».<sup>387</sup>

В Первом послании Ап. Павла к Коринфянам мы читаем:

<sup>11</sup>Ибо кто из человеков знает, что в человеке, кроме духа человеческого, живущего в нем? Так и Божьего никто не знает, кроме Духа Божия.

<sup>12</sup>Но мы приняли не Духа мира сего, а Духа от Бога, дабы знать дарованное нам от Бога,

<sup>13</sup> что и возвещали не от человеческой мудрости изученными словами, но изученными от Духа святого, соображая духовное с духовным

<sup>14</sup>Душевный человек не принимает того, что от Духа Божия, потому что он почитает это безумием; и не может разуметь, потому что о сём надобно судить духовно.

<sup>15</sup>Но духовный судит о всем, а о нем судить никто не может.

(I Кор. 2: 11-15)

Новый завет полагает разницу между «душевым» и «духовным» человеком. Во внедуховности, только в душевном своем качестве, человек не может реализовать свое богоподобие. Например, такое качество, как смирение, в духовном аспекте перестает быть данностью и становится актом свободы по отношению к Богу. Именно в этом свободном смирении, по словам Н.Бердяева,

---

<sup>386</sup> Ковач, Арпад. Повесть Н.В.Гоголя "Записки сумасшедшего" и проблема персонального повествования (мир, текст, сюжет, память) // Studia Slavica, XXXIII. Budapest, 1987. с. 186.

<sup>387</sup> Там же, с.160.

«утверждается истинная иерархия бытия, духовный человек получает преобладание над душевным человеком. Бог получает преобладание над миром».<sup>388</sup>

Напротив, смирение Акакия Акакиевича, хотя и предопределенное его именем, рождением «на своем месте», «готовым, в вицмундире и с лысиной на голове», вечность его должности и места видится некой душевной замкнутой структурой. Такая замкнутость не может быть основой для осуществления Божьего «дара».

В смирении Акакия Акакиевича нельзя увидеть то смирение, о котором говорит П.Флоренский как об условии спасения человека, ибо настоящее для него спасение кроется «<...> в *единосущии* с Церковью. Но высшее, над-миренное единство твари, объединенной посредством благодатной силы Духа, доступно лишь очищенному в подвиге и смиренному. Таким образом, устанавливается онтологическая существенность и *объективная* значимость *смирения, целомудрия и простоты*, как сверх-физических и сверх-правственных сил, делающих, в Духе Святом, всю тварь *едино-сущною* Церкви. Они суть *ангелы-хранители* твари, нисходящие с неба и восходящие от твари к небу, как было явлено праотцу Иакову».<sup>389</sup>

Важным представляется обратить еще раз внимание на то, что понимание назначения человека как творца космоса является сутью 12 части Первого Послания Ап. Павла к Коринфянам. В богоподобии человека кроются его творческие силы безотносительно к его «способностям» и «талантам». Сакрализация «места», «должности», «поприща» происходит в процессе реализации творческой энергии человека. И этот процесс связан с «самоочищением» и «просветлением».

Если принять во внимание, что любой творческий акт является обязанностью человека и носит теургический характер, то есть, по мнению Н. Бердяева, служит обожению человека, то мы можем сказать, что творческий потенциал Акакия Акакиевича, присущий ему как и любому другому человеку, во внебожественном пространстве оказался не только неосуществимым, но и явился причиной гибели героя.

---

<sup>388</sup> Бердяев, Н. Смысл творчества. Париж: YMCA-PRESS, 1985. Спасение и творчество. с. 16.

<sup>389</sup> Флоренский, П. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914. Письмо десятое. София. с. 343.

В связи с этим нужно снова обратиться к формуле Г. Сковороды о «восхождении» человека «от Земли до Неба». Обожение человека происходит через постижение библейского мира, который находится под знаком Логоса и направлен исключительно на Его осуществление в земной истории. Это единственный путь человека. Интересно, что, например, С. Булгаков с осторожностью применяет слово «теургия» (богодействие) в отношении человеческого творчества. По его мнению, следует различать «действие Бога в мире» (как абсолютного – прим. мое) от действия «человеческого» (как неабсолютного – прим. мое), но «совершаемого силой божественной софийности, ему присущей».<sup>390</sup>

Таким образом, С. Булгаков называет человеческое творчество «софиургийным». Так как «теургия» – нисхождение Бога, а «софиургия» – восхождение человека.<sup>391</sup>

Следуя из этого, можно сказать, что творчество человека состоит не в создании новых идей, а в открытии идей божественной вечности. Потому что в этом восхождении, приобщаясь к Софии, человек постигает вечные сущности вещей и явлений и таким образом приобщается к божеству, а через приобщение к божеству постигает сам Логос. Это является главным условием, единственно правильной, истинной ориентацией человека на пути воплощения личности.

Такого условия нет в наличной жизни Акакия Акакиевича, и поэтому его духовная ориентация является фиктивной. Путь Акакия Акакиевича, в соответствии с концепцией Г. Сковороды — не восхождение, а нисхождение: *космос – вечная идея шинели – шинель – мир сей*. Это нужно понимать как то, что путь героя ведет не к Богу, а обратно – к миру, в котором хозяйничает «князь мира сего». Собственно, это путь демонизации, которая не осуществилась при жизни земной, но осуществляется посмертно.

По мнению Н. Бердяева, причиной демонизации является попытка сотворения живым лицом другого живого лица: «Всякая попытка со стороны тварного существа создать существо, лицо ведет лишь к созданию автомата, мертвого механизма. Такая попытка всегда демонична <... >». <sup>392</sup> В этом видит Н.

---

<sup>390</sup> Булгаков, С.Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994. с. 320.

<sup>391</sup> Там же.

<sup>392</sup> Бердяев, Н. Смысл творчества, Париж: YMCA-PRESS, 1985. Глава V. Творчество и бытие. с. 175–176.

Бердяев ту грань, которая отделяет творчество человеческое от творчества божественного.<sup>393</sup>

Акакий Акакиевич, нося в душе «идею» шинели, приписывает ей качества лица (женщины): «С этих пор *как будто* самое существование его сделалось *както*, полнее, *как будто бы* он женился, *как будто* какой-то другой человек присутствовал с ним, *как будто* он был не один, а какая-то приятная подруга жизни согласилась с ним проходить вместе жизненную дорогу, — и подруга эта была не *кто другая*, как *та же шинель на толстой вате, на крепкой подкладке без износу*».<sup>394</sup> (курсив мой)

В его сознании шинель живет, как может жить только человек, обладает логосом, который не существует в действительности. То есть «идея» шинели и ее осуществление, предполагаемое как творческий акт, направленный на создание «нового бытия», расходуящий все жизненные силы чиновника, оказывается призраком. Эта призрачность становится основным знаком, характеристикой Акакия Акакиевича. Призрачным оказывается всё: и земная жизнь, и шинель, и жизнь после смерти.

---

<sup>393</sup> Ср. у Н. Булгакова «теургия» и «софиургия». с. 320.

<sup>394</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т. III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 135–136.

### 3. Возвращение в «рай»

#### «Рим»

Тот интерес, который сегодня проявляют гоголеведы к отрывку «Рим», в советском литературоведении считавшимся литературной неудачей Гоголя, «падением» его литературного вкуса, объясняется новыми ракурсами исследовательских интересов.

Повесть «Рим» видится исследователями попыткой осуществления идеи «небесного братства», гармонического соединения «мечты» и «действительности», которое покоится на христианских идеалах. В самом Вечном городе Гоголь нашел, как указывает Карла Соливетти, осуществленную связь своих двух идеалов: идеал совершенного человека и идеал совершенного общества.<sup>395</sup> В общечеловеческом плане это означает путь к ценностям, в которых «состоит истинное упокоение души», «путь к божественности творения и к самому Творцу».<sup>396</sup>

Нельзя не согласиться с мнением В.Воропаева о том, что «Гоголь был едва ли не единственным русским светским писателем, творческую мысль которого могли питать святооточеские творения».<sup>397</sup> Это влияние богословской литературы можно обнаружить как в его художественных произведениях, так и в публицистике.

В коротенькой статье «Жизнь», вошедшей в сборник «Арабески», Гоголь рассматривает три древние культуры: египтскую, греческую и римскую, в духовных достижениях которых едва ли можно сомневаться. Все три культуры

---

<sup>395</sup> Соливетти К. «Рим» Гоголя: totum pro parte. с.79-95. // Гоголь и Италия: Материалы Международной конференции "Николай Гоголь: между Италией и Россией". Рим, 30 сентября - 1 октября 2002 г. Сост. и ред. М. Вайскопф. Серия "Зарубежная филология в РГГУ" М.: РГГУ. 2004. с. 79.

<sup>396</sup> Броджи Беркоф Дж. Барочными маршрутами повести Н.В. Гоголя «Рим» // Гоголь и Италия: Материалы Международной конференции "Николай Гоголь: между Италией и Россией". Рим, 30 сентября – 1 октября 2002 г. Сост. и ред. М. Вайскопф. Серия "Зарубежная филология в РГГУ" М.:РГГУ. 2004. с. 47

<sup>397</sup> Воропаев, Вл. Гоголь над страницами духовных книг. М., 2002. с. 151.

содержат стремление человека к познанию высшего блага, к определению своего места и роли в мироздании. Но эти устремления бесплодны до рождения вифлеемского младенца. Только свет Его звезды, которая «весь мир осияла чудным светом», по настоящему может быть оплодотворяющей силой искусства, это знамение того, что человеку открыт путь к возрождению в истине.

Н. Бердяев говорит, что стремление к воскресению свойственно любой культуре, основанной на религиозных началах.<sup>398</sup>

В книге «Смысл истории» он отмечает следующее: «Христианство — величайшая религия прежде всего потому, что она есть религия воскресения, что она не мирится с умиранием и исчезновением, что она стремится к воскресению всего подлинно существующего».<sup>399</sup>

Из этого следует, что христианство дает человеку возможность постижения подлинной реальности мира, целью и результатом которого должно стать возрождение и воскресение человечества.

Эстетическая концепция Гоголя, определяющая единство сборника «Арабески», по мнению Карлы Соливетти, находит нарративное изложение в повести «Рим»:

«Смысл и цель искусства Гоголь видел именно в возможности улавливать единство в разобщенности, в гармонизации разнородных духовных, жизненных и природных явлений и явлений культуры, в воспитании и преобразовании воспринимающего слушателя, читателя, зрителя».<sup>400</sup> «По существу «Рим» — не что иное, как нарративация этих эстетических взглядов, проникнутых социально-этическими настроениями, характерными для данного периода творчества Гоголя».<sup>401</sup>

В связи с этим, нужно отметить слова А.Ковача, который говорит о «нарративном воплощении» свойств структуры гоголевского текста как о принципе «мотивации связей поэтического мира и поэтического текста,—

---

<sup>398</sup> Бердяев, Н. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. 2001. Библиотека «Вехи». Приводится по изданию YMCA-PRESS, Париж, 1990. Письмо 13. О культуре. — <http://www.vehi.net/berdyaev/neraven/index.html>

<sup>399</sup> Бердяев, Н. Смысл истории. Париж: YMCA-PRESS, 1969. с. 89.

<sup>400</sup> Соливетти, К. «Рим» Гоголя: totum pro parte // Гоголь и Италия: Материалы Международной конференции "Николай Гоголь: между Италией и Россией". Рим, 30 сентября - 1 октября 2002 г. Сост. и ред. М. Вайскопф. Серия "Зарубежная филология в РГГУ" М.: РГГУ. 2004. с. 81.

<sup>401</sup> Там же, с. 83.



принципом, а вместе с тем и свойством неповторимой оригинальности гоголевского творчества».<sup>402</sup>

М.Виролайнен указывает на особенность противопоставления у Гоголя пар: Петербург – Москва и Рим-Париж. И, хотя, как пишет М. Виролайнен, писатель не оригинален в этом, «<...> но у Гоголя эти две оппозиции дублируют друг друга, составляя новую контрастную пару: Рим-Петербург. Москва и Петербург противостоят у Гоголя как старый и новый русский мир, Рим и Париж как старый и новый мир европейский. Сталкивая между собою Рим и Петербург, Гоголь укрупняет историческое полотно, сводя в общей раме русскую и европейскую историю».<sup>403</sup>

Так, на сцену выводится универсальная оппозиция «ветхого» и «нового» мира, обозначенная у Гоголя границами городов Рима и Петербурга, каждый из которых представляет собой «исторический слепок мира».<sup>404</sup>

Указанное М. Виролайнен универсальное противопоставление, в «Риме» постигается в соотношении «части» и «целого», которое Карла Соливетти дополняет и уточняет парами «*светское-религиозное, коммерческое-духовное, индивидуальное-коллективное (общественное), одиночество-солидарность*». Духовное преображение князя происходит в освещении этих противопоставлений и «состоит в постепенном осознании и перевертывании этих антитез, полностью меняющем его видение и Парижа и Рима».<sup>405</sup>

Мерки, которые устанавливает Гоголь и в жизни и в искусстве могут показаться непомерно завышенными, тем не менее нужно сказать, что, в понимании Гоголя только высочайшая духовная интуиция и духовный аристократизм могут быть залогом обеспеченности человеческого бытия. Это созвучно с тем положением христианской антропологии, которое определяет творчество как, прежде всего, творчество собственной жизни, в котором обнаруживается сочетание божественной воли со свободной волей человека:

---

<sup>402</sup>Ковач, Арпад. Повесть Н.В.Гоголя "Записки сумасшедшего" и проблема персонального повествования (мир, текст, сюжет, память) // Studia Slavica, XXXIII. Budapest, 1987. с. 184-185.

<sup>403</sup>Виролайнен, М. Город-мир и сакральный сюжет у Гоголя // Гоголь и Италия: Материалы Международной конференции "Николай Гоголь: между Италией и Россией". Рим, 30 сентября – 1 октября 2002 г. Сост. и ред. М. Вайскопф. Серия "Зарубежная филология в РГГУ". М.: РГГУ, 2004. с. 105.

<sup>404</sup>Там же.

<sup>405</sup>Соливетти К. «Рим» Гоголя: totum pro parte // Гоголь и Италия: Материалы Международной конференции "Николай Гоголь: между Италией и Россией". Рим, 30 сентября – 1 октября 2002 г. Сост. и ред. М. Вайскопф. Серия "Зарубежная филология в РГГУ". М.: РГГУ, 2004. с. 84.

«Творить прежде всего свою собственную жизнь: раскрыть и осуществить в нас, так сказать, линию своей судьбы. Нам свыше не навязан никакой ”фатум“ или рок древних эллинов»<sup>406</sup>

Тибор Бароти в своей статье «Традиция Данте и повесть Гоголя «Рим» дает краткий анализ произведения Данте «*Il convivio*», где обращает внимание на такие интересные моменты, как «восхваление человеческого *разума* как наивысшей человеческой способности, выше которой, по убеждению Данте, следует только высшая истина, постигаемая только *верою* (курсив мой). Данте<...> считает, что «благородство» (*la nobiltà*) — это индивидуальное свойство, свойство не сословное, а общечеловеческое». Последней Тибор Бароти упоминает концепцию «восстановления умиротворяющей народы Европы Империи, задачу которого, согласно убеждению Данте, Бог поручил Риму». Эта «мечта проникла в его «священную поэму», в которой <...> Рим является зеркалом божественного порядка в мире, и «Рай» один раз называется «Тем Римом, где Христос является римлянином».<sup>407</sup> Эта идея, по мнению Тибора Бароти созвучна идее Гоголя, изложенной в повести «Рим».

На возможность второго рождения в Риме, как личного переживания Гоголя указывает также Рита Джулиани в статье «”Рим“ Н.В. Гоголя и душа Рима»

Тема Рима, как места божественного проявления, из которого исходит спасение, центра духовного возрождения, не чужда православному мессианскому сознанию. Однако тем, что «Рим» вошел в петербургский цикл повестей проблематика человеческих исканий и их идейное разрешение приобретает общечеловеческое, универсальное значение. Возможность возвращения в «рай» и возрождения в нем дается не только конкретному человеку, а человеку вообще.

По замыслу Гоголя, человек «оттолкнувшись от пошлости» (термин В.Зеньковского) должен возвратиться к истинным духовным ценностям, дающим поле для свободного творчества жизни.

Среда Рима, как уже было замечено многими исследователями, соотносима с изначальным состоянием мира.

---

<sup>406</sup> Киприан Арх. Антропология Св. Григория Паламы. Диссертация на степень Доктора Церковных Наук Православного Богословского Института в Париже. Париж: YMCA-PRESS, 1950. с. 369.

<sup>407</sup> Бароти, Т. Традиция Данте и повесть Гоголя «Рим» // *Studia Slavica*. XXIX. 1983. с. 173.

Рита Джулиани, в связи с этим, отмечает: «Рим — не только город, а одновременно и государство, и целый мир». Здесь наблюдается «слияние самых несхожих элементов в гармоничном, наделенным глубоким смыслом пространстве».<sup>408</sup>

В римском «раю» маленький князь живет как первозданный человек, еще не знающий искушений.

Единство разнородного можно усмотреть уже в портрете его воспитателя, который был «аббат» и «строгий классик», но в то же время «учитель, гувернер, дядька и все, что угодно», «почитатель писем Пиетра Бембо, сочинений Джованни делла Casa и пяти-шести песней Данта» и гурман. Благодаря этому человеку мальчик получил первые знания о мире римском и мире, запредельном ему.

В первом случае это знание близкое, связанное с непосредственной средой жизни, необходимое для самоопределения человека, как органической части «космического» пространства города: «Узнал он только, что латинский язык есть отец итальянского, что монсиньоры бывают трех родов <... > узнал несколько писем Пиетра Бембо <... > узнал хорошо улицу Корсо, по которой ходил прогуливаться с аббатом, да виллу Боргезе, да две-три лавки <... > да аптеку».<sup>409</sup> Это знание можно назвать «невинным», «добрым», в нем нет противоречий, вызывающих сомнения. Во втором случае знание несет в себе информацию о других мирах, находящихся вне единства: «О других землях и государствах аббат намекнул в каких-то неясных и нетвердых чертах: что есть земля Франция, богатая земля, что англичане — хорошие купцы и любят ездить, что немцы — пьяницы, и что на севере есть варварская страна Московия, где бывают такие жестокие морозы, от которых может лопнуть мозг человеческий».

И если условно Рим можно назвать космосом, то прочее, что находится вне его есть хаос. Христианская традиция связывает с хаотическим состоянием все, что несет в себе сомнения, искушение и, как следствие, грех.

---

<sup>408</sup> Джулиани, Р. «Рим» Н.В. Гоголя и душа Рима // Toronto Slavic Quaterly, No. 14 (2005). — <http://www.utoronto.ca/tsq/14/juliani14.shtml>

<sup>409</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т. III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 188–189.

Нужно обратить внимание на то, что в начале повести этот хаос представлен в еще «неясных и нетвердых чертах», он не определен конкретно, не просматривается ясно, а существует как возможность искушения и греха, но еще не сами искушение и грех.

Один из выдающихся богословов - мистиков Григорий Палама в толковании на притчу о блудном сыне говорит о разделении единой сущности человека на благодатную (добродетель) и греховную, которое распространяется на весь мир.

Отец разделил имение двум сыновьям, «то есть весь мир: ибо как естество разделяется различной настроенностью, так и единый мир различным использованием». А об имении Палама пишет следующее: «Прежде всего наше имение и богатство это — врожденный наш ум. До тех пор, пока мы держимся спасительного пути, мы имеем его сосредоточенным в отношении самого себя и в отношении Первого и Высочайшего ума — Бога, когда же мы откроем двери страстям, тогда немедленно он расточается, блуждая вокруг плотских и земных вещей, вокруг многовидных услаждений и связанных с ними страстных помыслов».<sup>410</sup>

Таким же образом разделен мир в повести. Существует благодатный безгрешный мир Рима и чужой, заальпийский, продопределяющий расточение имения. А имение князя — это «душа, жадная наслаждений избранных, и наблюдательный ум».<sup>411</sup>

Разделенность мира связана с разделенностью умов не только князя, но и его сверстников. В Лукке молодые студенты мечтают «о возвращении погибшей итальянской славы», но в то же время «все окончилось только непреодолимым желанием побывать в заальпийской, в настоящей Европе. Вечное ее движение и блеск заманчиво мелькали вдали. Там была *новость, противоположность ветхости итальянской*, там начиналось XIX столетие, европейская жизнь».<sup>412</sup> (курсив мой) Значит знание о разделенности мира вызывает желание испытать незнакомое.

---

<sup>410</sup> Святитель Григорий Палама. Омилия III На притчу Господню о спасенном блудном сыне. Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Часть 1. М.: Паломник, 1993. — <http://mystudies.narod.ru/library/g/gr-palama/homilys/003.htm>

<sup>411</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т. III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с.189.

<sup>412</sup> Там же, с.190.

Выше уже было сказано, что мир, находящийся за пределами Рима можно назвать хаотическим. Мартин Бубер соотносит с понятием хаоса понятие *возможного*, о котором пишет следующее: «<...> Человек, отданный во власть познания добра и зла <...> привносит в созданный мир, покоренную в акте творения хаотичность возможного, время от времени воплощая ее в себе». <sup>413</sup> Однако,— продолжает М. Бубер,— «Бог допускает — воображение не полностью зло, в нем есть и зло и добро, ибо в нем и из него может возникнуть решение (а до познания добра и зла это было невозможно) <...> покорить вихрь возможностей и осуществить задуманный в творении образ человека. Ибо блуждания и произвол — не врожденные свойства человека, он неизначально грешен <...> он все время начинает как личность с самого начала, и буря юношеской фантазии обрушивает на него бесконечность возможного — наибольшую опасность и наивысший шанс». <sup>414</sup>

Князь, используя этот шанс, отправляется в мир новых возможностей, в запредельную Европу. Одаренный богатым воображением и, исходя из установки на прекрасное, он представляет Париж как нечто сказочное: «Он <...> населял его башнями, дворцами, составил себе по-своему образ его <...>». <sup>415</sup>

Однако далее следует описание Парижа, которое трудно соотнести и связать с представлениями молодого человека:

«И вот он в Париже, *бессвязно* обнятый его *чудовищной* наружностью, пораженный *блеском, беспорядком* крыш гущиной труб, *безархитектурными* сплоченными массами домов, облепленных тесной лоскутностью магазинов, *безобразьем* нагих непрслоненных боковых стен, бесчисленной *смешанной толпой* золотых букв, которые *лезли* на стены на окна на крыши и даже на трубы, светлой позрачностью нижних этажей, состоявших только из одних прозрачных стекол». Словом, следует за этим вывод, Париж- «великая выставка всего <...> размен и ярмарка Европы». <sup>416</sup> (курсив мой) В этой картине нельзя уловить ни малейшего намека на красоту и единство мира.

Тем не менее князя ослепляет блеск города. Слово «блеск» неоднократно встречается в описаниях и характеристиках Парижа. Если учесть, что блеск, по

---

<sup>413</sup> Бубер, М. Образы добра и зла. Два образа веры. М.: АСТ, 1999. с. 177.

<sup>414</sup> Там же.

<sup>415</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т. III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 191.

<sup>416</sup> Там же.

сути, отражение света, но не сам свет, то по сравнению с источником света он является вторичным явлением, т. е. эффектом. О возможной ложности эффектов и ее влиянии на человека Гоголь предупреждает в статье «Последний день Помпеи». Если эффект ложен в вещах доступных зрению, то эта ложь обнаруживается сразу. Но наиболее опасными могут быть эффекты «в произведениях, подверженных духовному оку <... > Там они если ложны, то вредны тем, что распространяют ложь, потому что простодушная толпа без рассуждения кидается на блестящее».<sup>417</sup>

По мнению Гоголя, «XIX век есть век эффектов. Всяк от первого до последнего, торопится произвести эффект, начиная от поэта до кондитера <... >», что приводит к напряжению «умственных способностей». Князь, разочаровавшись в парижской жизни, замечает, каким напряжением сопровождается стремление воздействовать на органы восприятия человека, чтобы вызвать ожидаемую реакцию: «во всем видел он только *напряженное усилие* и стремление к новости, *Один силится пред другим* во что бы то ни стало взять верх, хотя бы на одну минуту. Купец весь капитал свой употребляет на одну только уборку магазина, чтобы блеском и великолепием его *заманить* к себе толпу. Книжная литература прибегала к картинкам и типографической роскоши, чтоб ими *привлечь* к себе охлаждающееся внимание. Странностью неслыханных страстей, уродливостью исключений из человеческой природы *силились* повести и романы овладеть читателем. Все, казалось, *нагло навязывалось и напрашивалось* само без зазыва <... >».<sup>418</sup> (курсив мой)

О временности, ложности блеска, являющимся атрибутом «мелкой, ничтожной роскоши», «поражающей только на первый взгляд», вспоминает князь в Риме, сравнивая ее с «величественной, прекрасной роскошью» родины.

Второй, заслуживающий внимание момент — это свет газовых фонарей. Связь газового освещения с силами зла, его демоничность, обнаруживается еще в «Невском проспекте», где свет фонаря зажигает сам демон, показывая все в ложном свете. (Пискареву, как известно, этот обман стоил жизни)

Князь был поражен «когда вся эта волшебная куча вспыхнула ввечеру при волшебном освещении газа — все дома вдруг стали прозрачными, сильно засиявши снизу; окна и стекла, казалось, пропали вовсе, и все, что лежало внутри

---

<sup>417</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в восьми томах, Т.7. М., 1984. с. 115.

<sup>418</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах. Т.III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 196.

их, осталось прямо среди улицы нехранимо, блистая и отражаясь в углублении зеркалами. «Ma quest'e una cosa divina» повторял живой италианец».<sup>419</sup>

Отличие «блеска» от «света» видится в том, что блеск – манипуляция органов восприятия человека, и главный акцент здесь ставится на воздействие на эстетические запросы, независимо от их уровня. Функция же фонаря — свет, и фонарь — сам источник света.

Воздействие искусственного света происходит с помощью «волшебства» (колдовства), которое является связующим звеном с миром низших духовных существ: различных духов, демонов. Обман здесь строится на том, что происходит качественное изменение или искажение картины мира, затрагивающее душевную и духовную сферу человека. Доказательством этому служит оценка, переживаемого князем впечатления «Ma quest'e una cosa divina», которую он заимствовал от аббата и которая была до этого применительна исключительно для характеристики произведений великого Данте, т.е. всего, что «прекрасно». Это значит, в свою очередь, что искажение картины мира, а вместе с этим и иерархии бытия влечет за собой изменение ценностной ориентации человека.

Почему же на молодом человеке не сказалось развращающее душу разрушительное влияние пошлости? Ответ на этот вопрос можно начать с заключительной фразы евангельской притчи о талантах: «ибо всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет» (Мф. 25:29), и рассмотреть, в чем же заключается «имение» князя.

Здесь вступает в силу «новая иерархия», отмеченная Юрием Манном как преобладание «духовного и интеллектуального» над «телесным и физическим», которая «берет верх как идеальная система ценностей, как должное, но не как реальное и существующее».<sup>420</sup>

Несколько ранее, в главе «Случай острого контраста» Юрий Манн пишет о том, что «уже в ранних произведениях Гоголя такие образы высших человеческих движений <...> которые резко контрастируют с «физическим и телесным», т.е. отмечены преобладанием над ним. В связи с ранней гоголевской

---

<sup>419</sup> Там же, с.192.

<sup>420</sup> Манн, Ю. Поэтика Гоголя. М., 1978. с. 144.

статьей «Женщина» он приводит высказывание Сократа из «Федра» Платона о том, что «человек, чья душа сопутствовала богу, видит в красоте напоминание о былом времени; он смотрит на земное воплощение «красоты, как на бога<...>». <sup>421</sup>

Это имеет прямое отношение к эстетически-нравственному мировоззрению Гоголя. В.Зеньковский называет это «эстетической утопией», заключающейся в «благодушной уверенности в эстетической и моральной жизни».

О платонической позиции Гоголя как художника говорит также и Тибор Бароти в уже упомянутой статье. В соответствии с этой позицией, «в повести «Рим» — согласно пониманию творчества Гоголем <...> Благодаря «чудным стеклам» писателя <...> выведена не копия действительности», а <...> изображена измененная, приближенная к идеалу, идеализированная жизнь». <sup>422</sup>

Тем не менее, нужно признать, что эта идеальная жизнь, в повести находит свое оправдание и долженствование. Потому что система ценностей «новой иерархии» по сути своей не нова, она идеальна, но и реальна с онтологической точки зрения.

В доказательство можно привести следующий отрывок из повести, где высказаны самые глубинные переживания человека: «Почуял он теперь, смутясь, великий перст, пред ним же повергается в прах немеющий человек — великий перст, чертящий свыше всемирные события». <sup>423</sup> И это возвращает человека к истокам его сотворения, заставляет вспомнить о смысле его существования.

<sup>9</sup> Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем.

<sup>10</sup> Бывает нечто, о чем говорят: "смотри, вот это новое"; но это было уже в веках, бывших прежде нас.

— говорит Екклесиаст, но тут же, сокрушаясь, продолжает,—

<sup>11</sup> Нет памяти о прежнем; да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после. (Екк. 1:9-11)

---

<sup>421</sup> Там же, с.142.

<sup>422</sup> Бароти, Т. Традиция Данте и повесть Гоголя «Рим» // Studia Slavica, XXIX. 1983. с. 181.

<sup>423</sup> Гоголь Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т.3. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 209.



Как видно, *память*, необходимость в *памяти*, очень важна для сознания народа, потому что в ней – условия существования любой религии и культуры. На памяти основано религиозно-культурное сознание, связь человека с Богом и передача знания об этой связи.

В Православии эта связь понимается как встреча человека с Богом, как длящийся в человеке момент, выражающийся в таинствах, богослужении и памяти. Таким образом, память становится «таинством в Церкви», посылкой сакрализации человеческого опыта.<sup>424</sup>

Память всегда выражается в предании, которое «вырастает, прежде всего из сыновнего пути, уже проделанного нашими отцами по вере».<sup>425</sup>

И «Поскольку начальное звено Предания находится в Боге, то разрыв с Преданием — по существу, отпадение от Бога».<sup>426</sup>

*Память и Предание* — моменты, которые являются закономерностями как религиозной, так и культурной жизни, и, отсутствие преемственности губительно для них в равной степени.

Утеря связи с Богом лишает человека сознания собственного назначения, которое кроется и в творчестве собственной жизни, и в способности создавать и творить нечто новое, превращает творца в ремесленника, и отрезает ему путь к возвращению, как в истории с художником Чартковым.

По мнению автора диссертации, именно наличие памяти, связи с которой князь не утратил обуславливает возможность его возвращения и возрождения.

Память присутствует практически во всех моментах действия повести. Сначала она представлена как сравнительно-оценочная система, основанная на видимости: «Там пил он, с сибаритским наслаждением свой жирный кофий из громадной чашки, нежась на упругом эластическом диване и вспоминая о низеньких, темных итальянских кафе с неопрятным боттегой, несущим невымытые стеклянные стаканы. Потом принимался за чтение колоссальных журнальных листов и вспомнил о чахоточных журналишках Италии <... > где

---

<sup>424</sup> Зелинский, В. Предание, память и скрытое «я». Доклад на международной богословской конференции «Живое предание». 1999. – <http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/441>

<sup>425</sup> Там же.

<sup>426</sup> Давыденков, О. Догматическое богословие. Приводится по изданию: Давыденков О., свящ. Догматическое богословие: Курс Лекций. ч. I и II. М.: Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997. – <http://www.sedmitza.ru/text/431669.html>

помещались *невишние* политические известия <... >», «невольно сравнивал сухую, тощую сцену Италии <... > сравнивал их тощую группу с этим живым торопливым драматическим наводнением <... >». <sup>427</sup> (курсив мой)

Однако душа молодого князя «жадная до наслаждений *избранных* и наблюдательный ум», установка, заданная в самом начале повести, мотивирует дальнейшее поведение юноши. (курсив мой)

Эта заданность, определяющая единство его души по образцу единства Рима не располагает к полной растрате «имения». В примитивность его оценочной системы начинает вливаться онтологический элемент, т.е. элемент духовности.

В этот момент возникают следующие характеристики парижского общества: «Страшное царство слов вместо дел», <sup>428</sup> «езде почти дерзкая уверенность и нигде смиренного сознания собственного неведения». <sup>429</sup> На нации «не почил величественно-степенная идея. Везде намеки на мысли, но нет самих мыслей; везде полустрасти, и нет страстей; все не окончено, все наметано, набросано с быстрой руки; вся нация — блестящая виньетка, а не картина великого мастера». <sup>430</sup>

Безсубстанциальность бытия, царство разума, уверовавшего в свою всеильность и узурпировавшего место высшего Разума, превратило Париж в бесплодную пустыню с царящим в нем «призраком пустоты». Вдруг опознанная парижская безотцовщина вызывает у князя острую тоску по утерянному раю — Италии, которая возникает «вдали в каком-то манящем свете». Это доказывает чувство одиночества, отчуждения, а по сути, не только непринадлежание подобной жизни, но и его невозможность.

По мнению Риты Джулиани, тема «<... > возвращения души на родину <... > была для Гоголя лично пережитым опытом, перевернувшим его прошлую жизнь, надеждой на будущее». <sup>431</sup>

Это — возвращение к единству, к точке его скрепления, к той силе, которая оплодотворяет творческие силы человека, выражающиеся, кроме прочего, в

---

<sup>427</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т. III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 192–194.

<sup>428</sup> Там же, с. 195.

<sup>429</sup> Там же, с. 196.

<sup>430</sup> Там же, с. 197.

<sup>431</sup> Джулиани, Р. «Рим» Н.В. Гоголя и душа Рима // Toronto Slavic Quarterly, No. 14. (2005), <http://www.utoronto.ca/tsq/14/juliani14.shtml>

произведениях искусства: «Ибо высоко возвышает искусство человека, придавая благородство и красоту чудную движениям души».<sup>432</sup>

Возвращение к единству, понимаемое как возвращение к отцу блудного сына, не является новой в литературе. Джованна Броджи Беркоф отмечает: «Притча о блудном сыне — не только общий идеологический архетип, не только литературный и религиозный мотив. Она входила и входит в литургический цикл, подводящему к Великому посту, Пасхе и Троицыному дню».<sup>433</sup>

Не случайно И. Есаулов указывает на связь с архетипом пасхальности русского православного культурного сознания, так характерного для мировоззрения Гоголя, в конечном итоге вылившееся в «феномен» возникновения «Выбранных мест» и ставшим попыткой соединения светской и духовной сферы.<sup>434</sup>

Так, И. Есаулов пишет, что в «Светлом Воскресенье» «описание недолжного состояния мира <...> заканчивается напоминанием об *апостасийном отступничестве*», которое равно отказу человека от спасения. «Но эта *память смертная*, сопровождающаяся апостасийным вступлением в мир *духа тьмы*, преодолевается *пасхальной памятью*. Гоголь так композиционно выстраивает свою главу, что после слов «<...> могила повсюду, Боже! Пусто и страшно становится в Твоем мире!» вновь следует описание Пасхи в русской земле и снова звучит возглас: «"Христос Воскрес!", разгоняющий тьму и побеждающий самого "духа тьмы"».<sup>435</sup>

Обстоятельства возвращения князя в какой-то мере сходны с обстоятельствами возвращения блудного сына из евангельской притчи. Палама толкует его следующим образом:

«Встал—говорится и пошел к отцу своему. И когда был еще далеко <...> Как надо понимать, что он пошел, и, в тоже время был далеко, почему и Отец его, сжалившись, вышел навстречу ему? — Потому что от души кающийся человек тем, что имеет благое произволение и отступил от греха, приходит к Богу. Но,

---

<sup>432</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т. III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 204.

<sup>433</sup> Броджи Беркоф Дж. Барочными маршрутами повести Н.В. Гоголя «Рим» // Гоголь и Италия: Материалы Международной конференции "Николай Гоголь: между Италией и Россией". Рим, 30 сентября – 1 октября 2002 г. Сост. и ред. М. Вайскопф. Серия "Зарубежная филология в РГГУ". М.: РГГУ, 2004. с. 57.

<sup>434</sup> Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. М.: Кругъ, 2004. с. 229.

<sup>435</sup> Там же, с. 233–234.

находясь в тирании злого навыка и дурных понятий, он еще далеко от Бога, и для того, чтобы он спасся, необходима большая свыше милость и помощь».<sup>436</sup>

Предвестником «милости свыше и помощи» явилась для князя Генуя, которая вышла его встречать, «когда он был еще далеко»: «<...> отворенные двери церквей, кадильный запах, несшийся оттуда – все это дунуло на него чем-то далеким, минувшим. Он вспомнил, что уже много лет не был в церкви, потерявшей свое чистое, высокое значение в тех умных землях Европы, где он был. Тихо вошел он и встал в молчании на колени <...> и долго молился, сам не зная за что,— молился, что его приняла Италия, что снизошло на него желание молиться, что празднично было у него на душе, и молитва эта, верно, была лучшей».<sup>437</sup>

Нужно остановиться еще на одном моменте, характеризующем Рим как «родину души», как место, куда возвращаются, чтобы возродиться, о котором пишет Рита Джулиани. Это — «гений места», и одно из его составляющих, кардо-декуманус. Благодаря этим факторам, создается особая атмосфера места, на котором расположен Рим, «пространства, как явления «тотального», качественного, несводимого к сумме отдельных свойств»<sup>438</sup>

А это означает, что пространство Рима приобретает статус сакрального, приближенного к высшим сферам.

Известно, что кардо-декуманус (название римское) унаследован из этрусской культуры. Суть его заключается в крестообразной разбивке по осям (север-юг) — кардо, и (запад-восток) — декуманус, строящихся городов, зданий и т.п. Этот принцип имел культовое значение. Место, обустроенное таким образом считалось благословенным и находилось под покровительством высших сил. Центр священного пространства назывался «темплум», и обычно на нем возводилось культовое сооружение.

Присутствие и покровительство гения места так сказывается в сакральном пространстве Рима, что его отдельные участки,—пишет Рита Джулиани,— «создают ощущение замкнутости, нахождения «внутри», что обуславливает

---

<sup>436</sup> Святитель Григорий Палама. Омилия III На притчу Господню о спасенном блудном сыне. Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Часть 1. М.: Паломник, 1993. — <http://mystudies.narod.ru/library/g/gr-palama/homilys/003.htm>

<sup>437</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т.III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949. с. 199.

чувство защищенности и принадлежности чему-то большему <...>». <sup>439</sup> Это подтверждают следующие строки повести:

«Почуял он теперь, смутясь, великий перст, пред ним же повергается в прах немеющий человек, великий перст, чертящий свыше всемирные события». <sup>440</sup>

«<...> и чуял он другим высшим чутьем, что не умерла Италия, что слышится ее неотразимое вечное владычество над всем миром, что вечно веет над ней ее великий гений, уже в самом начале завязавший в груди ее судьбу Европы, внесший крест в европейские темные леса <...> вознесшийся потом всем блеском ума, венчавший чело свое святым венцом поэзии <...>». <sup>441</sup>

Именно присутствие гения места, по мнению Риты Джулиани, определяет идиллическое состояние римского мира, это место, «где идиллия еще возможна». Это показывают следующие наблюдения князя: «<...> нет, он находил все равно прекрасным: мир древний, шевелившийся из под темного архитрава, могучий средний век, положивший везде следы художников-исполинов <...> и, наконец, прилепившийся к ним новый век, с толпящимся новым населением. Ему нравилось это чудное их слияние в одно» <sup>442</sup>

Финал повести, который здесь приводится фрагментарно представляет читателю идеальное состояние мира, которое выводит предшествующее действие повести за временные рамки :

«Но здесь князь взглянул на Рим и остановился: пред ним в чудной сияющей панораме предстал вечный город <...> И над всей сверкающей сей массой темнели вдали своей черною зеленью верхушки каменных дубов из вилл Людовизи, Медичис, и целым стадом стояли над ними в воздухе куполообразные верхушки римских пинн, поднятые тонкими стволами. И потом во всю длину всей картины возносились и голубели прозрачные горы, легкие, как воздух, объятые каким-то фосфорическим светом. Ни словом, ни кистью нельзя было передать чудного согласия и сочетанья всех планов этой картины. Воздух был до того чист и прозрачен, что малейшая черточка отдаленных зданий была ясна, и все казалось так близко, как будто можно было схватить рукою <...> Солнце

<sup>439</sup> Джулиани, Р. «Рим» Н.В. Гоголя и душа Рима // Toronto Slavic Quaterly, No. 14. (2005) – <http://www.utoronto.ca/tsq/14/juliani14.shtml>

<sup>440</sup> Гоголь Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т.III. Гос. Изд-во Худ. Лит, 1949. с. 209.

<sup>441</sup> Там же.

<sup>442</sup> Там же, с. 202.

опускалось ниже к земле; румянее и жарче стал блеск его на всей архитектурной массе; еще живей и ближе сделался город; еще темней зачернели пинны; еще голубее и фосфорнее стали горы; еще торжественней и лучше готовый погаснуть небесный воздух <...> Боже, какой вид! Князь, объятый им, позабыл и себя, и красоту Аннунциаты, и таинственную судьбу своего народа, и все, что ни есть на свете».<sup>443</sup> Более того, поднимает над земным временем и пространством в сферу идеального плана мира, отражаемого в Софии. Здесь обнаруживается тесная связь *Памяти* и *Предания* с совершенным состоянием мира, заложенного в сотворении, идеальный образ которого содержит «предсуществующая» София (О православном понимании этого в разъяснении П.Флоренского уже говорилось выше).

Так, П.Флоренский отмечает, что для философии древности понятия «*давность*» и «*совершенство*» столь же тесно связаны между собою, как для воззрений нового времени — «*совершенство*» и «*будущность*». Если сейчас у большинства вызывает приятное волнение слово «*вперед!*», то таким же знаменательным словом было тогда слово «*назад!*».<sup>444</sup> Существенным здесь представляется то, что П.Флоренский дает различие гностического понимания *давности* как хронологического понятия от православного, в котором *давность* имеет признаки «качественного *превосходства*». По мнению автора настоящей диссертации, это может означать, что *давность* и *совершенство* понятия не только соотносимые, но могут быть и взаимозаменяемыми.

Таким образом, возвращение князя видится как идеальное, ожидаемое обретение вновь связи человека с Богом.

Преодоление разрыва с преемственностью, восстанавливает подлинную духовную иерархию, которая имеет оправдание и корни в истинном бытии, осмысляет и оплодотворяет жизнь человека и его творческие устремления.

---

<sup>443</sup> Гоголь, Н.В. Собр. соч. в VI томах, Т.III. М.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1949.с. 225–226.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Автором настоящей диссертации в качестве цели было поставлено исследование и анализ проявления онтологических и экзистенциальных элементов в «Петербургских повестях» Гоголя, с учетом основной мысли о том, что все творчество Гоголя обладает внутренним духовным единством.

При том, что немало трудов отечественных и иностранных литературоведов и философов было посвящено тематике внутреннего/внешнего, душевного/душевного, отношению человек-Бог-мир, перед автором стояла нелегкая задача осветить эти системы связей в изображении Гоголем человека, в судьбах и драмах его героев в соотношении искусства, творчества и житнетворчества.

Осуществление этого анализа автор проводил не только на основании изучения художественных и нехудожественных произведений самого писателя, но и на глубоком изучении трудов ученых, занимающихся творчеством Гоголя, литературоведов, а также религиозных философов и философов-экзистенциалистов.

В первой части диссертации, в качестве обоснования исследуемых проблем, был собран и обработан по возможности наиболее обширный материал отечественных и иностранных научных, литературных публицистических и справочных источников, связанных как с творчеством Гоголя, так и непосредственно с исследуемой темой, которые смогли послужить базой исследования. В вышеуказанных источниках автору настоящей работы удалось найти, концепции, мысли, указания, отправные точки, которые позволили обосновать основную линию анализа указанной проблематики. При этом важно отметить, что в нехудожественных произведениях Гоголя, которые свидетельствуют не только о религиозном мировоззрении писателя, что общеизвестно, но содержат в себе и такие мыслительные и творческие позиции, которые, в вышеозначенных категориях и связях могут быть обнаружены и в его художественных сочинениях, что, по мнению автора диссертации, еще раз

указывает на органическое единство писательского кредо Гоголя в понимании искусства и творчества и их отражения в жизни.

Несмотря на то, что тема диссертации охватывает лишь небольшую часть творческого наследия Гоголя, автор посчитал важным исследовать предысторию написания «Петербургских повестей», то есть, показать, что в более ранних циклах повестей («Вечера на хуторе близ Диканьки», «Миргород»), можно обнаружить те же онтологические и экзистенциальные связи, о которых уже говорилось и, которые, таким образом, однозначно и органично встраиваются в обозначенный автором в введении к диссертации «вертикаль» анализа. И поскольку анализ, проведенный во второй части настоящей работы показал присутствие исследуемых элементов уже в раннем творчестве Гоголя, это еще раз позволяет говорить о единстве гоголевского творческого мышления. Гоголь уже в ранних своих произведениях сосредотачивает свое внимание на проблеме человека, его месте и назначении, связях с окружающим миром и Богом, его отношении к жизни, обоснованном внутренним духовным потенциалом персонажей.

Разумеется, исследуемый в третьей части диссертации материал «Петербургских повестей», показывает, что здесь гоголевская универсальная проблематика человека и творческого отношения к жизни, достигает наибольшей остроты и актуальности, при этом сохраняя свои онтологические и экзистенциальные характеристики. Своих персонажей Гоголь перемещает из более близкой к ним природной, естественной среды, где наиболее возможной и более тесной виделась связь человека и Бога, но и здесь, порой, не осуществляется,— в искусственную среду городской жизненной реальности. В этой искусственной среде Петербурга у Гоголя искажаются и даже теряются такие ценности, как Бог, религия, духовная общность людей, соборность «небесного братства».

Как считает автор диссертации, в этом цикле творческое мышление Гоголя достигает своего апогея единства, здесь показывает писатель через призму трагедий и драм своих героев, те свои мысли и представления о человеке, жизни, искусстве и творчестве, которые дают поле для дальнейших разносторонних исследований и подходов.

Еще раз нужно подчеркнуть, что в ходе настоящего исследования автор стремился изыскать такие показатели различных взглядов, подходов,



отечественных и иностранных литературоведческих направлений и школ, такие точки их соприкосновения, которые могут быть общими в исследовании указанной проблематики, позволят несколько по новому взглянуть на художественное мышление Гоголя.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев, М.М. Бахтин, смех, христианская культура // Бахтин как философ. М.: Наука, 1992. с. 7–19. – [http://ec-dejavu.ru/n/Ne\\_sme.html](http://ec-dejavu.ru/n/Ne_sme.html)
- Аврелий Августин. Исповедь. Серия: Памятники религиозно-философской мысли. М.: Ренессанс, 1991.  
<http://www.magister.msk.ru/library/bible/comment/augustin/augus01r.htm>
- Амберг, Л. Литургия и храм у Гоголя // *Dissertationes Slavicae*, XVI. Материалы и сообщения по славяноведению. Szeged, 1984. с. 51–63.
- Анненский, И. Книги отражений. (В серии Литературные памятники). М.: Наука, 1979. с. 51–63
- Баги, И. Художественное пространство как выражение оценочной системы в прозе Н.В. Гоголя и В.А. Пильняка // *Dissertationes Slavicae*, XV. Материалы и сообщения по славяноведению. Szeged, 1984. 137–148.
- Бароти, Т. Традиция Данте и повесть Гоголя «Рим» // *Studia Slavica*, XXIX. Вр.: Akadémiai kiadó, 1983. с. 171–183.
- Бароти, Т. Взгляды Гоголя на искусство и эстетику и их отражение в его творчестве // *Dissertationes Slavicae*, XV. Материалы и сообщения по славяноведению. Szeged, 1982. с. 37–52.
- Бароти, Т. Гоголевская интерпретация лиризма Пушкина в свете пушкинского понимания // *Dissertationes Slavicae*, XXII. Материалы и сообщения по славяноведению. Szeged, 1997. с. 41–48.
- Бароти, Т. Об осмыслении предназначения пророка в творчестве Тараса Шевченко и Пантелеймона Кулиша // *Slavica*, XXXIII. Debrecen, 2004. с. 171–184.
- Бароти, Т. Две ментальности – два разных подхода: И.П. Котляревский и А.С. Грибоедов // *Hungaro-Ruthenica*, II. Szeged, 2001. с. 43–52.
- Бароти, Т. Судьба гоголевского сочетания «смеха» и «слез» в литературе начала 20 столетия // Гоголь и 20 век. Материалы международной конференции, организованной докторской программой ELTE «Русская литература и культура между Востоком и Западом». Вр., 2010. с. 9–18.
- Бахтин, М.М. Собрание сочинений в семи томах, Т.4. (2). М.: Институт Мировой Литературы им. Горького РАН; Языки славянских культур, 2010.

- Бердяев, Н. Смысл истории. Париж: YMCA-PRESS, 1969.
- Бердяев, Н. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии, 2001. Библиотека «Веги». Приводится по изданию: Париж: YMCA-PRESS, 1990. – <http://www.vehi.net/berdyaev/neraven/index.html>
- Бердяев, Н. О рабстве и свободе человека. Париж: YMCA-PRESS, 1972.
- Бердяев, Н. Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и закат Европы. М.: Берег, 1922. 55–72. – [http://krotov.info/libr\\_min/sh/shpen1.html](http://krotov.info/libr_min/sh/shpen1.html)
- Бердяев, Н. Смысл творчества. Париж: YMCA-PRESS, 1985.
- Бердяев, Н. Русская идея. Париж, 1971.
- Бицилли, П.М. Избранные труды по филологии. М., 1966.
- Броджи Беркоф, Дж. Барочными маршрутами повести Н.В. Гоголя «Рим» // Гоголь и Италия: Материалы Международной конференции "Николай Гоголь: между Италией и Россией". Рим, 30 сентября – 1 октября 2002 г. Сост. и ред. М. Вайскопф. Серия "Зарубежная филология в РГГУ". М.: РГГУ, 2004. с. 38–66.
- Бубер, М. Два образа веры. М.: АСТ, 1999.
- Булгаков, С.Н. Свет невечерний. М.: Республика, 1994.
- Булгаков, С.Н. Труп красоты // Тихие думы. Из статей 1911-1915 г.г. Париж: YMCA-PRESS, 1976. с 33–52.
- Вайскопф, М.Я. Сюжет Гоголя. Морфология, идеология, контекст. М.: РГГУ, 2002.
- Виноградов, В.В. Гоголь и натуральная школа. Культурно-просветительное трудовое товарищество Образование. Л., 1925. – <http://www.opojaz.ru/gogol/index.html>
- Виноградов, И.А. Н.В. Гоголь и С.С. Уваров. Православие. Самодержавие. Народность // Духовный путь Н.В. Гоголя. В двух частях. Часть 2. Гоголь в русской религиозно-философской критике. М.: Русское слово, 2009. с. 184–226.
- Виролайнен, М. Ловушка Мефистофеля // Анализ драматического произведения. Межвузовский сборник. Под редакцией проф. В.М. Марковича. Л.: Изд-во Ленинградского Университета, 1988. с.108–122.
- Виролайнен, М. Город-мир и сакральный сюжет у Гоголя // Гоголь и Италия: Материалы Международной конференции "Николай Гоголь: между Италией и Россией". Рим, 30 сентября – 1 октября 2002 г. Сост. и ред. М.

- Вайскопф. Серия Зарубежная филология в РГГУ. М.: РГГУ, 2004. с.102–112.
- Виролайнен, М.Н. Петербургский миф в «Медном всаднике» Пушкина // *Mitologia della citta - Atti del convegno internazionale*. A cura Di Alessandra Cattani e Cecilia Pilo Boyl. Testo russo A cura di Lena Szilard. Studi di Slavistica. Sassari, 2002. с. 137–144.
- Виролайнен, М.Н. Петербургский миф в XVIII и начале XIX в. // *Mitologia della citta - Atti del convegno internazionale...* с. 121–128.
- Виролайнен, М.Н. Мифы города в мире Гоголя // *Mitologia della citta - Atti del convegno internazionale...* с.155-162
- Воропаев, В.А. Гоголь и русско-украинский вопрос. Интернет-журнал Сретенского монастыря, 21/11/2010. – <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/culture/gogolrusukr.htm>
- Воропаев, В.А. Гоголь над страницами духовных книг. Научно-популярные очерки. М.: Макариевский фонд, 2002
- Воропаев, Вл. Слово Церкви в жизни и творчестве Николая Васильевича Гоголя. К 200-летию со дня рождения великого русского писателя. Русская линия, 01.04.2009. – <http://rusk.ru/st.php?idar=114007>
- Гиппиус, В. Гоголь – [http://feb-web.ru/feb/classics/critics/gippius\\_v/gzd/gzd-009-.htm](http://feb-web.ru/feb/classics/critics/gippius_v/gzd/gzd-009-.htm)
- Гоголь, Н.В. Духовная проза. Сост. и коммент. В.А. Воропаев, И.А. Виноградов; Вступ. ст. В.А. Воропаева. М.: Русская книга, 1992.
- Гоголь, Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. Составление, вступительная статьи и комментарий В.А. Воропаева. М.: Советская Россия, 1990.
- Гоголь, Н.В. Собр. Соч. в VI томах. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1949–1950.
- Гоголь, Н.В. Собр. Соч. в VIII томах. М.: Правда, 1984.
- Голомонзина, В.В. Проблема самопознания в учении Г.С. Сковороды // *Известия Российского Государственного Педагогического Университета имени А.И.Герцена*. Аспирантские тетради. СПб., 2007. № 14 (37). с. 35–41. Фундаментальная библиотека имени императрицы Марии Федоровны. – <http://lib.herzen.spb.ru/page155l.asp?s=11>
- Гончаров, С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: РГГУ им. А.И. Герцена, 1997.

- Гуковский, Г.А. Реализм Гоголя. М.-Л.: Гос. Изд-во Худ. Лит., 1959
- Гулыга, А.С. Гердер. (В серии мыслители прошлого). 2-е изд. М., 1975. –  
<http://lib.rus.ec/b/301164/read>
- Гуминский, В.М. Гоголь и четыре урока «Миргорода» // Н.В. Гоголь и православие. Сборник статей о творчестве Гоголя. М.: Издательский дом «К единству!», 2004. с. 350–358.
- Гуминский, В.М. Гоголь о любви и браке // Н.В. Гоголь и театр. Третьи Гоголевские чтения. Сборник докладов. Комитет по культуре города Москвы, Гор. б-ка № 2 им. Н.В. Гоголя. Под общей ред. В.П. Викуловой. М.: Книжный дом «Университет», 2004. с. 73–89.  
[http://www.derzava.com/art\\_desc.php?aid=438](http://www.derzava.com/art_desc.php?aid=438)
- Давыденков, О. Догматическое богословие. Приводится по изданию: Давыденков О. свящ. Догматическое богословие: Курс Лекций. ч. I и II. М.: Свято-Тихоновский Богословский Институт, 1997. –  
<http://www.sedmitza.ru/text/431669.html>
- Джулиани, Р. "Рим" Н.В. Гоголя и душа Рима // Toronto Slavic Quaterly, No. 14. (2005). – <http://www.utoronto.ca/tsq/14/juliani14.shtml>
- Добротолубие. Избранное. Для мирян. 7-е издание. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009.
- Есаулов, И.А. Пасхальность русской словесности. М.: Кругъ, 2004.
- Жукова, Е.Л. "Новая Греция" Гердера и Гоголя // Вопросы культурологии. Сборник аспирантских работ. М.: ГАСК, 1999. –  
<http://studyspace.ru/slavyanskaya-kultura/zhukova-e.l.-novaya-greetsiya-gerdera-i-gogolya-5.html>
- Зелинский, В. Предание, память и скрытое «я». Доклад на международной богословской конференции «Живое предание», 1999. –  
<http://www.kiev-orthodox.org/site/theology/441>
- Зеньковский, В. Н.В. Гоголь. Париж: YMCA-PRESS, 1961.
- Зеньковский, В. История русской философии. Т.1. Париж: YMCA-PRESS, 1948.
- Золотусский, И. Гоголь. (В серии ЖЗЛ). М.: Молодая гвардия, 2009.
- Киприан, Архимандрит. Антропология Св. Григория Паламы. Диссертация на степень Доктора Церковных Наук Православного Богословского Института в Париже. Париж: YMCA-PRESS, 1950.

- Ковач, Арпад. Роман Достоевского. Опыт поэтики жанра. Вр.: Tankönyvkiadó, 1985.
- Ковач, Арпад. Повесть Н.В.Гоголя "Записки сумасшедшего" и проблема персонального повествования (мир, текст, сюжет, память) // Studia Slavica, XXXIII. Budapest, 1987. с. 183-206.
- Константин (Зайцев), Архимандрит. Гоголь как учитель жизни // Духовный путь Гоголя. В двух частях. Часть вторая. Гоголь в русской религиозно-философской критике. Сост. Воропаев, Виноградов. М.: Русское слово, 2009.
- Краснобаева, О.Д. Концепт мифологического как основа семиотической прагматики гоголевского текста. Международная научно-практическая Конференция "ГОГОЛЬ И МИР". Организатор: Волынский национальный университет имени Леси Украинки, Русский культурный центр в Волынской области. Место проведения: г. Луцк, Волынский национальный университет имени Леси Украинки, филологический факультет. 26-28 ноября 2008 г. –  
[http://www.znatoki.eu/MUOR/Festivali/Gogol\\_i\\_Mir.htm](http://www.znatoki.eu/MUOR/Festivali/Gogol_i_Mir.htm)
- Кудрявцев, М. Москва – Третий Рим. Историко-градостроительное исследование. М.: Троица, 2007.
- Лепяхин, В.В. Икона в жизни и творчестве Гоголя // Духовный путь Н.В. Гоголя. В двух частях. Часть 2. Гоголь в русской религиозно-философской критике. Авторы-составители: Воропаев, Виноградов. М.: Русское слово, 2009. с. 246-290.
- Лосев, А.Ф. Диалектика мифа Из ранних произведений. М.: Правда, 1990.
- Лосский, Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви. Приложение к журналу «Трибуна». М.: Центр «СЭИ», 1991. –  
[http://krotov.info/libr\\_min/l/lossk\\_v/oчерk\\_0.html](http://krotov.info/libr_min/l/lossk_v/oчерk_0.html)
- Манн, Ю. Поэтика Гоголя. М.: Худ. лит., 1978.
- Маркович, В. Петербургские повести Н.В. Гоголя. Л.: Худ. лит., 1989.
- Мережковский, Д. Гоголь и черт // Духовный путь Н.В. Гоголя. В двух частях. Гоголь в русской религиозно-философской критике. Авторы-составители В.А. Воропаев, И.А. Виноградов. М.: Русское слово, 2009.

- Мочульский, К.В. Духовный путь Гоголя // Духовный путь Н.В. Гоголя. В двух частях. Гоголь в русской религиозно-философской критике. Авторы-составители: В.А. Воропаев И.А. Виноградов. М.: Русское слово, с. 18–62.
- Набоков, В. Николай Гоголь // Приглашение на казнь. Кишинев, 1989.
- Николай Васильевич Гоголь. Душа наша расположена к истине. Письма о духовной жизни. Сост., предисл. и примеч. В.А. Воропаева. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009.
- Переписка Гоголя в двух томах. М.: Худ. лит., 1988. –  
<http://lib.rus.ec/b/174548/read>
- Першин, М. Тыква пророка. Православная беседа, №2, 2004. –  
<http://www.gumer.info/Na...uthor&p=15>
- Пимен (Хмелевской), Архиепископ Саратовский и Вольский. О духе, душе и теле. Сущность разногласий в учении епископов Феофана и Игнатия о духе, душе и теле. Из стипендиатского отчета архимандрита Пимена "Христианское учение о духе, душе и теле по трудам еп. Феофана и еп. Игнатия Брянчанинова" (1957). Православный журнал: Благодатный огонь. – <http://www.blagogon.ru/biblio/324/>
- Пропп, В.Я. Проблемы комизма и смеха. М., 1976
- Розанов, В. О Великом инквизиторе, Достоевский и последующие. М.: Молодая гвардия, 1991
- Палама, Григорий. Святитель Омилия III. На притчу Господню о спасенном блудном сыне. Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Часть 1. М.: Паломник, 1993. –  
<http://mystudies.narod.ru/library/g/gr-palama/homilys/003.htm>
- Сироткина, И.Е. Мозг гения. Институт Истории Естествознания и Техники РАН. Человек. №4-5. М., 1999. –  
[http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/MEN/GEN\\_BRAIN.HTM](http://vivovoco.rsl.ru/VV/PAPERS/MEN/GEN_BRAIN.HTM)
- Симеон, (Томачинский). Путеводитель к «Светлому воскресенью» // Духовный путь Н.В. Гоголя. В двух частях. Гоголь в русской религиозно-философской критике. Авторы-составители: В.А. Воропаев, И.А. Виноградов. М.: Русское слово, 2009. с. 291-320.
- Сковорода, Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. Київ: Наукова думка, 1983.

- Соливетти, К. «Рим» Гоголя: totum pro parte // Гоголь и Италия: Материалы Международной конференции "Николай Гоголь: между Италией и Россией". Рим, 30 сентября – 1 октября 2002 г. Сост. и ред. М. Вайскопф. Серия "Зарубежная филология в РГГУ" М.: РГГУ, 2004. с. 79–95.
- Соловьев, Вл. Чтения о богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма. Из "Трех разговоров...": Краткая повесть об Антихристе. Сост. И примечания А.Б. Муратов. СПб.: Худ. Лит., 1994. –  
<http://www.vehi.net/soloviev/chteniya/index.html>
- Соловьев, Вл. Спор о справедливости. М.: Эксмо-Пресс, Харьков: Фолио, 1999.
- Субтельный, О. Украина. История. Киев, 1994.
- Татиана инокиня (Спектор). Леснинский монастырь Пресвятой Богородицы. Франция, РИПЦ. Гоголь как пророк апостасии. К 200-летию Н.В. Гоголя. Церковные ведомости Русской Истинно-Православной Церкви. –  
<http://catacomb.org.ua/modules.php?name=Pages&go=page&pid=1559>
- Толкование ветхозаветных книг. От книги Бытие по книгу Руфь. Ашфорд: КТ США, 1992.
- Томачинский, Симеон. Иеромонах. Путеводитель к «Светлому воскресенью» // Духовный путь Н.В. Гоголя. В двух частях. Гоголь в русской религиозно-философской критике. Авторы-составители: В.А. Воропаев, И.А. Виноградов. М.: Русское слово, 2009.
- Флоренский, П. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914.
- Флоренский, П. Избранные труды по искусству. СПб.: Мифрил - Русская книга, 1993.
- Франк, С.Л. Религиозное сознание Гоголя // Духовный путь Н.В. Гоголя. В двух частях. Гоголь в русской религиозно-философской критике. Авторы-составители В.А. Воропаев, И.А. Виноградов. М.: Русское слово, 2009. с. 63–73.
- Франк, С. Пушкин и духовный путь России // Досье: Приложение к "Литературной газете". Июнь. (Мир Пушкина), 1990. –  
<http://www.as-pushkin.net/pushkin/articles/frank-duhovnyj-put.htm>
- Хетени, Жужа. Утраченная действительность: гротеск, абсурд, фантастика.



Гоголевские образцы в 20 веке // Гоголь и 20 век: Материалы конференции  
"Русская литература и культура между Востоком и Западом ". Будапешт, 5-  
7 ноября 2009 г. *Dolce Filologia* VIII. Bp., 2010. с. 98-111.

Bergson, H. A nevetés. Budapest, 1986.

Mann, Th. Válogatott tanulmányok. Budapest, 1963.